IMMANUEL WALLERSTEIN

CONOCER EL MUNDO SABER EL MUNDO

EL FIN DE LO APRENDIDO

Una ciencia social para el siglo XXI





el mundo del siglo xxi

traducción de
STELLA MASTRANGELO

traducción del capítulo 15
ROBERTO BRICEÑO
HEINZ R. SONNTAG

CONOCER EL MUNDO, SABER EL MUNDO: EL FIN DE LO APRENDIDO

Una ciencia social para el siglo XXI

por

IMMANUEL WALLERSTEIN







siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.



portada de maría luisa martínez passarge

primera edición en español, 2001

en coedición con el centro de investigaciones
interdisciplinarias en ciencias y humanidades, unam
isbn 968-23-2304-5

primera edición en inglés, 1999

publicado por university of minnesota press
título original: *the end of the world as we know it. social science for the twenty-first century*

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

En EL MUNDO DEL SIGLO XXI se publican algunas obras significativas de pensadores contemporáneos que, desde distintos espacios sociales, políticos y académicos, estudian los problemas locales, nacionales, regionales y globales que constituyen la compleja agenda de nuestro tiempo.

Las primeras veinte obras que reúne esta colección son una muestra de la variedad de puntos de vista con que se observan y analizan la condición global del mundo y los intensos cambios experimentados en los últimos decenios en la sociedad, la economía, la política y la cultura.



ÍNDICE

PREFACIO

De 1994 a 1998 me tocó ser presidente de la Asociación Sociológica Internacional. Exhorté a la ASI a colocar en el centro de sus preocupaciones la necesidad de reevaluar el saber social colectivo de la ciencia social a la luz de lo que, según yo sostenía, sería un mundo totalmente transformado en el siglo XXI. Como presidente de la ASI pronunciaba discursos en muchas reuniones de sociólogos y otros científicos sociales, y decidí seguir mi propio consejo y utilizar esas ocasiones para exponer mis opiniones sobre el tema de una ciencia social para el siglo XXI.

El título me lo proporcionó Patrick Wilkinson, quien leyó muchos de estos ensayos a medida que yo los escribía. Un día me dijo que lo que yo había estado escribiendo era "el fin del mundo tal como *we know it*", en el doble sentido de "know": como *cognoscere* y como *scire*, y yo tomé esa idea como forma de organizar esta colección de ensayos, dividida en "El mundo del capitalismo" y "El mundo del saber": el mundo que hemos conocido en el sentido de que constituyó el marco de nuestra realidad (el mundo del capitalismo, o *cognoscere*) y el mundo que hemos conocido en el sentido de llegar a comprenderlo (el mundo del saber, o *scire*).

Creo que estamos vagando por una selva oscura y no tenemos suficiente claridad acerca de para dónde debemos ir. Creo que necesitamos urgentemente discutir esto entre todos, y que esa discusión debe ser verdaderamente mundial. Creo además que en esa discusión no es posible separar el conocimiento, la moralidad y la política, colocándolos en distintos rincones. Trato de explicar rápidamente esto en el primer ensayo, "Incertidumbre y creatividad". Estamos metidos en un debate singular y bastante difícil. Pero no resolveremos los problemas evitándolos.

II. EL MUNDO DEL SABER

A Jacob, Jessie, Adam y Joshua
con el deseo de que lleguen a conocer una ciencia
social más útil que la que encontré yo
cuando llegué a su estudio

y

a don Pablo González Casanova
porque el trabajo de toda su vida ha sido un intento
de poner la ciencia social
al servicio de un mundo más democrático,
y nos ha inspirado a todos



INCERTIDUMBRE Y CREATIVIDAD
*Premisas y conclusiones**

Creo que la primera mitad del siglo XXI será mucho más difícil, más inquietante y sin embargo más abierta que todo lo que hemos conocido en el siglo XX. Digo esto basado en tres premisas, ninguna de las cuales tengo tiempo de defender aquí. La primera es que los sistemas históricos, igual que todos los sistemas, tienen vidas finitas. Tienen un comienzo, un largo desarrollo y finalmente, a medida que se apartan del equilibrio y llegan a puntos de bifurcación, un deceso. La segunda premisa es que en esos puntos de bifurcación seguramente ocurren dos cosas: inputs pequeños tienen grandes efectos (al revés de los tiempos de desarrollo normal de un sistema, en que grandes inputs tienen efectos pequeños); y el resultado de esas bifurcaciones es intrínsecamente indeterminado.

La tercera premisa es que el moderno sistema mundial, como sistema histórico, ha entrado en una crisis terminal y dentro de cincuenta años es poco probable que exista. Sin embargo, como el desenlace es incierto, no sabemos si el sistema (o los sistemas) resultante será mejor o peor que éste en el que ahora vivimos, aunque sí sabemos que el periodo de transición será una época de tremendas perturbaciones, porque lo que se juega en la transición es mucho y porque la capacidad de pequeños inputs para afectar el resultado es muy grande.

Muchos piensan que el derrumbe de los comunismos en 1989 marca un gran triunfo del liberalismo. Yo creo que más bien marca la caída definitiva del liberalismo como cultura geopolítica definitoria de nuestro sistema mundial. El liberalismo esencialmente prometía que las desigualdades del sistema mundial y la polarización aguda se atenuarían por medio de reformas graduales. La ilusión de que eso era posible dentro del marco del moderno sistema mundial ha sido en realidad un gran elemento estabilizador, puesto que legitimaba a los estados a los ojos de sus poblaciones y les prometía

* Conferencia pronunciada en "Foro 2000: Inquietudes y esperanzas en el umbral del nuevo milenio", Praga, 3-6 de septiembre de 1997.

un paraíso en la tierra en un futuro alcanzable. La caída de los comunismos, así como la caída de los movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo y la caída de la fe en el modelo keynesiano en el mundo occidental, fueron otros tantos reflejos simultáneos de la desilusión popular con la validez y la realidad de los programas reformistas que cada uno de ellos propugnaba. Pero esa desilusión, por merecida que haya sido, quita toda base a la legitimación popular de los estados y anula efectivamente cualquier razón por la que sus poblaciones deberían tolerar la continua y creciente polarización de nuestro sistema mundial. Por lo tanto, yo espero considerable turbulencia del tipo de la que ya hemos estado viendo en los noventa, extendiéndose desde las Bosnias y Ruandas de este mundo hasta las regiones más ricas (y supuestamente más estables) del mundo (como Estados Unidos).

Éstas son, como ya he dicho, premisas, y es posible que no los convenzan a ustedes, pero no tengo tiempo para fundamentarlas.[1] Quiero simplemente extraer las conclusiones morales y políticas de mis premisas. La primera conclusión es que el progreso, a diferencia de lo que predicó la Ilustración en todas sus formas, no es en absoluto inevitable. Pero no acepto que eso signifique que es imposible. Moralmente, el mundo no ha avanzado nada en los últimos miles de años, pero podría hacerlo. Podemos avanzar hacia lo que Max Weber llamaba "racionalidad material", es decir, valores racionales y fines racionales, determinados en forma colectiva e inteligente.

La segunda conclusión es que la creencia en certezas, premisa fundamental de la modernidad, conduce a la ceguera y la invalidez. La ciencia moderna, es decir, la ciencia cartesiano-newtoniana, se ha basado en la certeza de la certeza. El supuesto básico es que existen leyes universales objetivas que gobiernan todos los fenómenos naturales, que esas leyes pueden ser conocidas por la investigación científica, y que una vez conocidas esas leyes podemos predecir perfectamente el futuro y el pasado, a partir de cualquier conjunto de condiciones iniciales.

Con frecuencia se ha sostenido que esa concepción de la ciencia

[1] Estas tesis han sido examinadas bastante extensamente en dos libros recientes: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995 [*Después del liberalismo*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996], y Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996.

no es sino una secularización del pensamiento cristiano, que simplemente sustituye a Dios por "la naturaleza", y que la necesaria aceptación de la certeza deriva de las verdades de la profesión religiosa y es paralela a ellas. No es mi intención aquí iniciar una discusión teológica *per se,* pero siempre me ha parecido que la creencia en un Dios omnipotente, visión común por lo menos en las llamadas religiones occidentales (el judaísmo, el cristianismo y el Islam), en realidad es tanto lógica como moralmente incompatible con la creencia en la certeza, o por lo menos en cualquier certeza humana. Porque si Dios es omnipotente, los humanos no pueden limitarlo estableciendo lo que creen que es eternamente cierto, o en tal caso Dios no sería omnipotente. No cabe duda de que los científicos de épocas anteriores, muchos de los cuales eran muy religiosos, pueden haber creído que las tesis que defendían eran consonantes con la teología imperante, y no cabe duda de que muchos teólogos de su tiempo les dieron motivos para creerlo, pero simplemente no es cierto que la creencia en la certeza científica sea un complemento necesario de los sistemas de creencias religiosos.

Además la creencia en la certeza está hoy bajo ataques severos, y yo diría que muy sugestivos, dentro de las propias ciencias naturales. No hace falta más que recordar el último libro de Ilya Prigogine, *La fin des certitudes,*[2] en el que sostiene que, aun en el sanctasanctórum de las ciencias naturales, los sistemas dinámicos de la mecánica, los sistemas son gobernados por la flecha del tiempo e inevitablemente se alejan del equilibrio. Esas visiones nuevas se llaman ciencia de la complejidad, en parte porque sostienen que las certezas newtonianas sólo se sostienen en sistemas muy sencillos y muy limitados, pero también porque afirman que el universo manifiesta el desarrollo evolutivo de la complejidad, y que la abrumadora mayoría de las situaciones no se puede explicar con base en las premisas de equilibrios lineales y reversibilidad del tiempo.

La tercera conclusión es que en los sistemas sociales humanos, los sistemas más complejos del universo y en consecuencia los más difíciles de analizar, la lucha por la buena sociedad continúa. Además, es precisamente en los periodos de transición de un sistema a otro (cuya naturaleza no podemos conocer por anticipado) cuando la lucha humana adquiere más significado. Para decirlo de otro modo, es sólo en esas épocas de transición cuando lo que llamamos li-

[2] Ilya Prigogine, *La fin des certitudes,* París, Odile Jacob, 1996 (trad. esp., *El fin de las certidumbres,* Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996).

bre albedrío supera las presiones del sistema existente por regresar al equilibrio. Así, el cambio fundamental es posible, aunque nunca es seguro, y este hecho apela a nuestra responsabilidad de actuar racionalmente, de buena fe y con fuerza en busca de un sistema histórico mejor.

No podemos saber cómo se vería ese sistema en términos estructurales, pero podemos establecer los criterios con base en los cuales lo consideraríamos un sistema histórico sustancialmente racional. Es un sistema bastante igualitario y bastante democrático. Lejos de ver algún conflicto entre estos dos objetivos, yo diría que están intrínsecamente vinculados entre sí. Un sistema histórico no puede ser igualitario si no es democrático, porque un sistema no democrático es un sistema que distribuye el poder en forma desigual, y eso significa que también distribuirá otras cosas en forma desigual. Y no puede ser democrático si no es igualitario, porque un sistema no igualitario significa que unos tendrán más medios materiales que otros y por lo tanto inevitablemente tendrán más poder político.

La cuarta conclusión que extraigo es que la incertidumbre es maravillosa y que la certeza, si fuera real, sería la muerte moral. Si estuviéramos seguros del futuro no habría compulsión moral a hacer nada. Estaríamos en libertad para permitirnos cualquier pasión y entregarnos al egoísmo en todas sus formas, puesto que todas las acciones caen dentro de la certeza ordenada. En cambio, si todo es incierto, el futuro está abierto a la creatividad, no sólo la creatividad humana, sino la creatividad de la naturaleza. Está abierto a la posibilidad, y por lo tanto a un mundo mejor. Pero sólo podemos llegar allí en la medida en que estemos dispuestos a invertir nuestras energías morales en ese logro, y en la medida en que estemos dispuestos a luchar con los que, en cualquier guisa y con cualquier excusa, prefieren un mundo no igualitario y no democrático.

I

EL MUNDO DEL CAPITALISMO



1. LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL INTERLUDIO COMUNISTA, O INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA*

¿Interludio comunista? ¿Entre qué y qué? Y ante todo: ¿cuándo? Consideraré que fue en el periodo comprendido entre noviembre de 1917 (la llamada Gran Revolución de Octubre) y 1991, el año de la disolución del Partido Comunista de la URSS en agosto y de la propia URSS en diciembre. Ése es el periodo en el que hubo estados gobernados por partidos comunistas, o marxistas-leninistas, en Rusia y su imperio, y en Europa Central y Oriental. Desde luego, hasta hoy hay algunos estados en Asia que se consideran gobernados por partidos marxistas-leninistas, a saber China, la República Democrática de Corea, Vietnam y Laos. Y está Cuba. Pero la era en que había un "bloque socialista de estados" en cualquier sentido significativo ha terminado. Y en mi opinión también ha terminado la era en que el marxismo-leninismo era una ideología con un apoyo significativo.

Es decir que estamos hablando de un interludio en el sentido elemental de que hubo un punto en el tiempo antes de la era en que había un grupo coherente de estados que afirmaban gobernarse por la ideología marxista-leninista y hoy estamos viviendo en un periodo posterior a esa era. Por supuesto, su sombra estaba allí antes de 1917. Marx y Engels habían afirmado en su *Manifiesto* ya en 1848 que "Un fantasma recorre Europa, es el fantasma del comunismo". Y en muchas formas ese fantasma sigue vagando por Europa. ¿Sólo por Europa? Examinemos esto.

¿Qué era ese fantasma antes de 1917? ¿Qué era entre 1917 y 1991? ¿Qué es hoy? Creo que no es demasiado difícil llegar a un acuerdo sobre qué era el fantasma antes de 1917. Era el fantasma de que de alguna manera el "pueblo" –visto principalmente como una masa de personas sin educación ni cultura ni sofisticación alguna– se iba a le-

* Conferencia pronunciada en un coloquio regional de la Asociación Sociológica Internacional, "La construcción de la sociedad abierta y las perspectivas de la sociología en Europa Centro-Oriental", Cracovia, Polonia, 15-17 de septiembre de 1996.

vantar en forma desordenada para destruir y confiscar propiedades y redistribuirlas más o menos, llevando al poder a personas que gobernarían sin respeto por el talento o la iniciativa. Y en el proceso destruirían todo lo que se consideraba valioso en las tradiciones de un país, incluyendo por supuesto sus tradiciones religiosas.

Ese temor no era del todo ilusorio. En la versión cinematográfica de la novela de Pasternak *El doctor Zhivago* hay una escena en la que el doctor, al regresar del frente poco después de la revolución a su hogar moscovita que es casi un palacio, es recibido allí no sólo por su familia sino por un colectivo muy grande de personas que han ocupado esa casa haciendo de ella su nueva residencia. Su propia familia ha quedado relegada a una sola habitación en la vasta casa. Alguien pregunta en forma bastante agresiva a Zhivago, representante del intelectual ruso idealista esencial, qué piensa de esa nueva realidad, y él responde: "Este arreglo es mejor, camaradas, más justo."[1] Hasta el final de su vida tan llena de acontecimientos el doctor Zhivago sigue creyendo que es mejor, a pesar de que el lector/espectador se queda con sentimientos más ambiguos.

Conocemos bastante bien la historia política y social de Europa en el siglo XIX. Permítanme resumirla. Después de la Revolución francesa hubo en Europa una creciente y generalizada aceptación de dos conceptos que antes de la Revolución la mayoría de las personas habrían considerado extrañas. El primero era que el cambio político es un fenómeno absolutamente normal y esperable. El segundo era que la soberanía, la soberanía nacional, no reside en gobernantes ni en legislaturas sino en algo llamado "el pueblo". Esas ideas no sólo eran nuevas: eran ideas radicales que inquietaban a la mayoría de las personas con poder y propiedades.

Ese nuevo conjunto de valores que trascendía a los estados particulares, lo que yo llamo la geocultura del sistema mundial emergente, fue acompañado por cambios importantes en la estructuración social y demográfica de la mayoría de los estados europeos. La tasa de urbanización aumentó, y también la proporción de trabajo asalariado. Esa súbita concentración geográfica de números considerables de asalariados urbanos en las ciudades europeas, cuyas condi-

[1] En la novela original de Pasternak, Zhivago es recibido solamente por su familia, que le explica que han "regalado" dos de los tres pisos de "espacio vital" (el nuevo término) a varias instituciones soviéticas. Pero también en esa versión Zhivago expresa su sentimiento de que es más justo y de que antes los ricos tenían demasiado de todo.

ciones de vida eran generalmente terribles, creó una nueva fuerza política formada por personas que en su mayoría estaban excluidas de los beneficios del crecimiento económico. Sufrían económicamente, estaban excluidos socialmente y no tenían ninguna participación en los procesos políticos, ni en el nivel nacional ni en el local. Cuando Marx y Engels dijeron: "Trabajadores de todos los países, uníos; no tenéis nada que perder más que vuestras cadenas", se referían y se dirigían a ese grupo.

Entre 1848 y 1917 ocurrieron en Europa dos cosas que afectaron esa situación. Primero, los dirigentes políticos de los diferentes estados empezaron a aplicar un programa de reforma, reforma *racional*, destinado a responder a las quejas de ese grupo, paliar sus sufrimientos y calmar su sentimiento de enajenación. Programas de este tipo se aplicaron en la mayoría de los estados europeos, aunque a diferente ritmo y en diferentes momentos. (Incluyo en mi definición de Europa a los principales estados colonizados por blancos: Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda).

Esos programas de reforma tenían tres componentes principales. El primero era el sufragio, que fue introducido con cautela pero cuya cobertura se fue expandiendo incesantemente: más tarde o más temprano se otorgó a todos los hombres adultos (y más tarde también a las mujeres) el derecho a votar. La segunda reforma consistió en legislación correctiva sobre los lugares de trabajo más beneficios redistributivos, lo que después llegaríamos a llamar "estado de bienestar". La tercera reforma, si es que reforma es la palabra correcta, fue la creación de identidades nacionales, en gran parte a través de la educación primaria obligatoria y el servicio militar universal (para los hombres).

Esos tres elementos juntos –participación política a través del voto, intervención del estado para reducir las consecuencias polarizadoras de las relaciones del mercado sin control y una lealtad nacional unificadora más allá de las clases– constituyen el soporte, y de hecho en realidad la definición, del estado liberal, que para 1914 había llegado a ser la norma y en parte la práctica paneuropea. Después de 1848, las diferencias existentes antes de 1848 entre las fuerzas políticas llamadas liberales y las llamadas conservadoras se redujeron radicalmente, al tiempo que tendían a concordar con respecto a los méritos de un programa de reforma, aunque desde luego siguieron discutiendo sobre la velocidad de las reformas y el grado en que sería útil preservar la veneración de símbolos y autoridades tradicionales.

Ese mismo periodo presenció el surgimiento en Europa de lo que a veces se llama el movimiento social, formado por un lado por los sindicatos y por el otro por partidos socialistas o laboristas. La mayoría de esos partidos, aunque no todos, se consideraban "marxistas", aunque lo que en realidad significaba eso fue causa de un debate permanente que aún continúa. El más fuerte de esos partidos y el partido "modelo", para sí mismo y para la mayoría de los demás, fue el Partido Socialdemócrata alemán.

El Partido Socialdemócrata alemán, como la mayoría de los demás partidos, enfrentaba una cuestión práctica principal: ¿debía participar en las elecciones parlamentarias" (con la pregunta subsiguiente: ¿debían sus miembros participar en el gobierno?). Por último, la abrumadora mayoría de los partidos y de los militantes de los partidos respondieron que sí a esas preguntas. El razonamiento era bastante sencillo: así podrían hacer algún bien inmediato a sus electores. Eventualmente, con el sufragio extendido y suficiente educación política, la mayoría de los votantes les daría el poder total, y una vez en el poder podrían legislar el fin del capitalismo y la instauración de una sociedad socialista. Ese razonamiento se apoyaba en varias premisas. Una era la visión de la racionalidad humana de la Ilustración: todas las personas actúan en su propio interés racional, a condición de que tengan la oportunidad y la educación necesaria para percibirlo correctamente. La segunda era que el progreso era inevitable, y por lo tanto la historia estaba del lado de la causa socialista.

Esa línea de razonamiento de los partidos socialistas de Europa en el periodo anterior a 1914 los transformó en la práctica de una fuerza revolucionaria, si es que alguna vez lo fueron, en una simple versión algo más impaciente del liberalismo centrista. Muchos de esos partidos siguieron hablando el lenguaje de la "revolución", pero ya no pensaban realmente en la revolución como algo que implicaba insurrección o siquiera uso de la fuerza. Más bien la revolución había pasado a ser la esperanza de un acontecimiento político espectacular, como una victoria electoral del 60 por ciento. Como en esa época los partidos socialistas en general obtenían muy pocos votos, la perspectiva de una victoria en las urnas todavía tenía un sabor psicológico a revolución.

Aquí entra Lenin, o más bien la facción bolchevique del Partido Socialdemócrata ruso. El análisis bolchevique tenía dos elementos fundamentales. Primero, los bolcheviques decían que la teoría y la práctica de los partidos socialdemócratas europeos no eran en ab-

soluto revolucionarias sino que en el mejor de los casos constituían una variante del liberalismo. Segundo, decían que, cualquiera que pudiera ser la justificación de ese "revisionismo" en otras regiones, no era aplicable a la realidad de Rusia, porque Rusia no era un estado liberal y por lo tanto no había ninguna posibilidad de que los socialistas pudieran llegar al socialismo a través del voto. Es preciso decir que, vistas retrospectivamente, ambas evaluaciones parecen absolutamente correctas.

De ese análisis los bolcheviques extraían una conclusión fundamental: Rusia nunca llegaría a ser socialista (e implícitamente ningún otro estado) sin un proceso insurreccional que incluía tomar el control del aparato del estado. Por consiguiente, el "proletariado" (el sujeto aprobado de la historia) de Rusia, que de hecho todavía era numéricamente reducido, tenía que hacerlo organizándose en un partido de cuadros rígidamente estructurado que planeara y organizara la "revolución". El tamaño "pequeño" del proletariado industrial urbano era más importante para la teoría implícita –no explícita– de lo que Lenin y sus compañeros admitían. Porque lo que tenemos aquí en realidad es una teoría de cómo ser un partido socialista en un país que no era rico ni estaba altamente industrializado, y por lo tanto no formaba parte de la zona central de la economía-mundo capitalista.

Los dirigentes de la Revolución de Octubre creían haber encabezado la primera revolución proletaria de la historia moderna; sería más realista decir que encabezaron una de las primeras, y posiblemente la más espectacular, insurrecciones de liberación nacional en la periferia y semiperiferia del sistema mundial. Lo que hizo que esa insurrección fuera diferente de las demás, sin embargo, fueron dos cosas: fue encabezada por un partido de cuadros que afectaba una ideología universalista y por lo tanto procedió a crear una estructura política mundial directamente controlada por él; y la revolución ocurrió en el país más fuerte —industrial y militarmente— de los situados fuera de la zona central. Toda la historia del interludio comunista de 1917-1991 deriva de esos dos hechos.

Un partido que se proclama de vanguardia y a continuación procede a tomar el poder del estado no puede ser otra cosa que un partido dictatorial. Si uno se define a sí mismo como la vanguardia, entonces necesariamente tiene razón. Y si la historia está del lado del socialismo, entonces el partido de vanguardia está lógicamente cumpliendo el destino del mundo cuando impone su

voluntad a todos los demás, incluyendo a las personas cuya vanguardia supuestamente es, en este caso el proletariado industrial. De hecho estaría faltando a su deber si actuara de otro modo. Y si además sólo uno de esos partidos, en todo el mundo, tiene el poder estatal, como en esencia ocurrió de 1914 a 1945, y si se organiza una estructura de cuadros internacional, parece natural y plausible que el partido del estado en el poder sea el partido dirigente. En todo caso, ese partido poseía los medios materiales y políticos necesarios para insistir en ese papel contra cualquier oposición que se presentara. Por lo tanto no parece injusto decir que el régimen de partido único de la URSS y su control *de facto* de la Comintern eran consecuencias casi inevitables de la teoría del partido de vanguardia. Y con ella venía también, si no inevitablemente al menos muy probablemente, lo que de hecho ocurrió: purgas, gulags y la Cortina de Hierro.

No hay duda de que la clara y continuada hostilidad del resto del mundo hacia el régimen comunista de Rusia tuvo un papel muy importante en esos procesos, pero ciertamente es falso atribuir esos procesos a esa hostilidad, puesto que la teoría leninista preveía la hostilidad y por lo tanto la hostilidad formaba parte de las constantes de la realidad externa que el régimen siempre supo que tendría que enfrentar.

La hostilidad era de esperar. La estructuración interna del régimen era de esperar. Lo que quizá no lo era tanto fue la geopolítica del régimen soviético. Hubo cuatro decisiones geopolíticas sucesivas tomadas por los bolcheviques que marcaron puntos de inflexión, y no parecen haber sido necesariamente el único camino que el régimen bolchevique podía tomar.

La primera fue la reorganización del imperio ruso. En 1917 las fuerzas armadas imperiales rusas estaban en el caos, y vastos segmentos de la población clamaban por "pan y paz". Tal era la situación social en la que el zar fue obligado a abdicar y en la que, después de un breve periodo, los bolcheviques pudieron lanzar su ataque al Palacio de Invierno y tomar el poder del estado.

Al principio los bolcheviques parecieron indiferentes al destino del imperio ruso en cuanto tal. Después de todo eran socialistas internacionalistas, comprometidos con la creencia en los males del nacionalismo, el imperialismo y el zarismo. Así "dejaron irse" a Finlandia y Polonia. Podemos ser cínicos y decir que no hacían otra cosa que arrojar lastre por la borda en un momento difícil, pero más

bien creo que fue una especie de reacción inmediata, casi instintiva, acorde con sus prejuicios ideológicos.

Lo que ocurrió a continuación fue reflexión racional. Los bolcheviques se encontraban en una guerra civil militarmente difícil y temieron que "dejar ir" significara la creación de regímenes activamente hostiles en sus fronteras. Querían ganar la guerra civil, y decidieron que eso requería reconquistar el imperio. Para Finlandia y Polonia resultó ser demasiado tarde, pero para Ucrania y el Cáucaso no. Y así fue como, de los tres grandes imperios multinacionales que existían en Europa en el momento de la primera guerra mundial —el austro-húngaro, el otomano y el ruso— sólo el imperio ruso sobrevivió, por lo menos hasta 1991. Y así fue como el primer régimen marxista-leninista se convirtió en un régimen imperial ruso, el sucesor del régimen imperial zarista.

El segundo punto de inflexión fue el Congreso de los Pueblos del Este en Bakú en 1921. Enfrentados a la realidad de que la tan esperada revolución alemana no se iba a producir, los bolcheviques se volvieron hacia adentro y hacia el este. Se volvieron hacia adentro en la medida en que ahora proclamaron una nueva doctrina, la de la construcción del socialismo en un solo país. Y hacia el este en la medida en que el congreso de Bakú desplazó el énfasis de los bolcheviques en el sistema mundial de una revolución del proletariado en los países altamente industrializados a la lucha antimperialista en los países coloniales y semicoloniales del mundo. Ambos parecían virajes pragmáticos sensatos. Y ambos tuvieron enormes consecuencias para la domesticación del leninismo como ideología revolucionaria mundial.

Volverse hacia dentro significó concentrarse en volver a consolidar el estado y el imperio rusos como estructuras estatales y proponer un programa para alcanzar económicamente, a través de la industrialización, a los países de la zona central. Volverse hacia el este era admitir implícitamente (todavía no explícitamente) la virtual imposibilidad de la insurrección de los trabajadores en la zona central. Además era unirse a la lucha por la autodeterminación de las naciones de Wilson (bajo la bandera más vistosa del antimperialismo). Esos cambios en sus objetivos hicieron que el régimen soviético resultara mucho menos intolerable para las dirigencias políticas de los países occidentales que su posición anterior, y echaron las bases para una posible *entente* geopolítica.

Esto condujo lógicamente al siguiente viraje, que llegó al año si-

guiente, 1922, en Rapallo, cuando Alemania y la Rusia soviética volvieron a ingresar al escenario político mundial como actores de primera magnitud accediendo a reanudar relaciones diplomáticas y económicas, y renunciando a todas sus mutuas reclamaciones de guerra, haciendo así efectivamente a un lado los diferentes tipos de ostracismo que cada una estaba sufriendo de parte de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. De ahí en adelante la URSS quedó comprometida a integrarse plenamente al sistema de estados. Se unió a la Liga de las Naciones en 1933 (y lo habría hecho antes si se lo hubieran permitido); se alió con el Occidente en la segunda guerra mundial; fue cofundadora de las Naciones Unidas, y en el mundo posterior a 1945 nunca dejó de buscar el reconocimiento de todos (y en primer lugar de Estados Unidos) como una de las dos "grandes potencias" mundiales. Esos esfuerzos, como señaló repetidamente Charles de Gaulle, eran difíciles de explicar en términos de la ideología marxista-leninista, pero eran perfectamente comprensibles como políticas de una gran potencia militar que actuaba dentro del marco del sistema mundial existente.

Por lo tanto no fue ninguna sorpresa lo que ocurrió en el siguiente punto de inflexión, la frecuentemente olvidada pero ideológicamente significativa disolución de la Comintern. Disolver la Comintern fue ante todo reconocer formalmente lo que había sido una realidad por mucho tiempo, el abandono del proyecto original bolchevique de las revoluciones proletarias en los países más "avanzados". Esto parece obvio. Menos obvio es que eso representaba también el abandono de los objetivos de Bakú, por lo menos en su forma original.

Bakú ensalzaba los méritos de los movimientos antimperialistas de liberación nacional en el "Este", pero para 1943 los dirigentes de la URSS ya no estaban realmente interesados en revoluciones en ninguna parte, a menos que fuesen totalmente controladas por ellos. La dirigencia soviética no era estúpida, y comprendía que era muy poco probable que movimientos que llegaban al poder a través de largas luchas nacionales fueran a entregarse enteramente en manos de alguien situado en Moscú. ¿Entonces quién? Había una sola respuesta posible: los movimientos que llegaran al poder gracias al Ejército Rojo y bajo su ojo vigilante. Así nació la política soviética hacia la única parte del mundo donde eso tenía posibilidades de hacerse realidad, por lo menos en esa época, que era Europa oriental y central. En el periodo comprendido entre 1944 y 1947, la URSS

estaba decidida a instalar en el poder regímenes comunistas subordinados en todas las regiones donde el Ejército Rojo acertó a encontrarse al término de la segunda guerra mundial, esencialmente Europa al este del Elba. Digo esencialmente porque hay de inmediato tres excepciones: Grecia, Yugoslavia y Albania. Pero ya sabemos lo que ocurrió allí. En Grecia, Stalin abandonó al Partido Comunista Griego en forma dramática. Y tanto Yugoslavia como Albania, que tenían movimientos marxistas-leninistas que habían llegado al poder mediante sus propios esfuerzos insurreccionales, romperían abiertamente con la URSS. En cuanto a Asia, la renuencia de Stalin fue evidente para todo el mundo y por supuesto para el Partido Comunista Chino, que también rompió dramáticamente con la URSS en cuanto pudo. El encuentro de Mao con Nixon es resultado directo de ese cuarto punto de inflexión soviético.

¿Qué quedaba después de cuatro virajes? No mucho del antiguo fantasma del comunismo. Lo que quedaba era algo bastante diferente. La URSS era la segunda potencia militar del mundo. De hecho era suficientemente fuerte para hacer un trato con Estados Unidos, que era la primera potencia, y de lejos, que le permitió asegurarse una zona de influencia exclusiva, desde el río Elba hasta el Yalú, pero no más allá. El trato era que el control de esa zona era suyo y Estados Unidos lo respetaría, a condición de que la URSS realmente permaneciera dentro de esa zona. El trato fue consagrado en Yalta y esencialmente respetado por las potencias occidentales y la URSS hasta 1991. En eso los soviéticos actuaron como herederos directos de los zares, desempeñando mejor su papel geopolítico.

Económicamente, la URSS había emprendido el camino clásico para superar el rezago por la vía de la industrialización. Lo hizo bastante bien, considerando todas sus desventajas y los costos de la destrucción causada por la segunda guerra mundial. Si examinamos las cifras de 1945-1970, son impresionantes en una escala comparativa mundial. La URSS obligó a sus países satélites a seguir el mismo camino, que para algunos de ellos no tenía tanto sentido, pero al principio también les fue bastante bien. Sin embargo su visión económica era ingenua, no porque no dejara suficiente espacio para la iniciativa privada sino porque suponía que "alcanzar a los primeros" era una política plausible y la industrialización era la ola del futuro económico. En todo caso, como sabemos, tanto la URSS como los países de Europa central y oriental empezaron a andar mal en tér-

minos económicos en las décadas de 1970 y 1980 y eventualmente se derrumbaron. Desde luego, en ese periodo gran parte del mundo andaba mal, y en buena medida lo que ocurrió en esos países forma parte de un patrón mayor. Sin embargo lo importante es que, desde el punto de vista de la gente que vivía en esos países, los fracasos económicos fueron algo así como el colmo, especialmente teniendo en cuenta que la mayor prueba de los méritos del marxismo-leninismo era lo que podía hacer de inmediato para mejorar la situación económica.

Era el colmo porque la situación política interna en todos esos países era tal que prácticamente nadie estaba satisfecho con ella. La participación democrática no existía. Si para mediados de los cincuenta lo peor del terrorismo había pasado, el control de la policía secreta y los encarcelamientos arbitrarios seguían siendo la realidad normal de la vida. Y no se permitía ninguna expresión de nacionalismo. Eso quizá no tenía mucha importancia en Rusia, donde la realidad era que los rusos estaban en la cumbre de ese mundo político, aun cuando no se les permitía decirlo. Pero para todos los demás el dominio ruso era intolerable. Finalmente, el sistema de partido único significaba que en todos esos países había un estrato muy privilegiado, la Nomenklatura, cuya existencia hacía que la afirmación ideológica de los bolcheviques de que representaban el igualitarismo pareciera una burla.

Siempre hubo en esos países muchísima gente que no compartía en ningún sentido los objetivos bolcheviques, pero lo que hizo que por último todo el sistema se desplomara fue que grandes números de los que sí los compartían llegaron a ser tan hostiles al régimen como los otros, quizás incluso más. El fantasma que recorrió el mundo de 1917 a 1991 llegó a ser una monstruosa caricatura del fantasma que recorría Europa de 1848 a 1917. El viejo fantasma exudaba optimismo, justicia, moralidad, que eran sus fuerzas. El segundo fantasma llegó a exudar estancamiento, traición y opresión. ¿Hay un tercer fantasma en el horizonte?

El primer fantasma no lo era para Rusia o Europa central y oriental, sino más bien para Europa (y el mundo). El segundo fantasma lo era para el mundo entero. Y el tercer fantasma seguramente lo será de nuevo para el mundo entero. ¿Pero podemos llamarlo el fantasma del comunismo? Ciertamente no en el sentido usual que el término tuvo de 1917 a 1991, y sólo hasta cierto punto en el sentido usual de 1848 a 1917. Pero es un fantasma aterrador y no deja

de tener relación con el problema persistente del mundo moderno, su combinación de gran progreso material y tecnológico con una polarización extraordinaria de las poblaciones de todo el mundo.

En el mundo ex comunista, muchos sienten que han "vuelto a la normalidad". Pero esa posibilidad no es más realista que cuando el presidente Warren Harding lanzó ese lema para Estados Unidos en 1920. Estados Unidos no podía volver al mundo anterior a 1914, y tampoco Rusia y sus ex satélites pueden regresar al mundo anterior a 1945 o a 1917, ni en los detalles ni en el espíritu. El mundo ha avanzado, decididamente. Y si bien la mayoría de la gente en el mundo ex comunista siente un alivio inmenso por el hecho de que el interludio comunista ha quedado atrás, no es nada seguro que ellos, y el resto de nosotros, hayan pasado a un mundo más seguro, más esperanzado o más vivible.

En primer lugar, el mundo de los próximos cincuenta años promete ser mucho más violento que el mundo de la guerra fría del que venimos. La guerra fría era algo coreográfico, muy limitado por la preocupación tanto de Estados Unidos como de la URSS por que no estallara una guerra nuclear entre ellos, y por el hecho igualmente importante de que ambos países tenían la fuerza necesaria para asegurar que esa guerra no estallara. Pero esa situación cambió radicalmente. La fuerza militar de Rusia, a pesar de que sigue siendo grande, se ha debilitado en forma considerable. Y lo mismo ha ocurrido, es preciso decirlo, con la de Estados Unidos, aunque en menor grado. En particular, Estados Unidos ya no tiene tres elementos que antes aseguraban su fuerza militar: el dinero, la disposición del pueblo estadunidense de soportar las pérdidas de la acción militar y el control político de Europa occidental y el Japón.

Los resultados ya son claros. Es extremadamente difícil contener la escalada de la violencia localizada (Bosnia, Ruanda, Burundi, etcétera). En los próximos veinticinco años será prácticamente imposible contener la proliferación de armas, y debemos esperar un aumento significativo del número de países que disponen de armas nucleares, así como biológicas y químicas. Además, teniendo en cuenta, por un lado, el relativo debilitamiento de la fuerza de Estados Unidos y el surgimiento de una división tripartita entre los estados más fuertes, y, por el otro, una constante polarización económica Norte-Sur en el sistema mundial, debemos entender que probablemente habrá más provocaciones deliberadas Sur-Norte (tipo Saddam Hussein). Esas provocaciones serán cada vez más difíci-

les de manejar políticamente, y si se producen varias al mismo tiempo es dudoso que el Norte pueda resistir la marejada. Las fuerzas armadas estadunidenses ya han empezado a prepararse para manejar *dos* de esas situaciones simultáneamente. ¿Pero y si fueran tres?

El segundo elemento nuevo es la migración Sur-Norte (que incluye la migración de Europa oriental hacia Europa occidental). Digo que es nuevo, pero desde luego esa migración ha sido característica de la economía-mundo capitalista desde hace ya quinientos años. Sin embargo, tres cosas han cambiado. La primera es la tecnología del transporte, que facilita mucho el proceso. La segunda es el alcance de la polarización económica y *demográfica* global, que da mucho mayor intensidad al impulso global. La tercera es la difusión de la ideología democrática, que mina la capacidad política de los estados para oponerse a la marejada.

¿Qué va a pasar? A corto plazo parece claro. En los estados ricos, veremos el crecimiento de movimientos de derecha con una retórica centrada en no dejar entrar migrantes. Veremos la erección de más y más barreras físicas a la migración. Y pese a todo veremos un aumento en la tasa real de migración, legal e ilegal, en parte porque el costo de las barreras físicas es demasiado elevado y en parte debido a la vasta colusión de patrones que quieren utilizar esa mano de obra migrante.

También están claras las consecuencias a mediano plazo. Habrá un grupo estadísticamente significativo de familias migrantes (incluyendo con frecuencia a familias de segunda generación) mal pagadas, no integradas a la sociedad y casi seguramente sin derechos políticos. Esas personas constituirán esencialmente el estrato más bajo de la clase trabajadora de cada país. Si ése es el caso, estaremos de regreso a la situación de Europa antes de 1848: una subclase concentrada en áreas urbanas, sin derechos y con graves motivos de queja, y esta vez además claramente identificable étnicamente. Fue esa situación la que condujo al primer fantasma del que hablaban Marx y Engels.

Sin embargo, ahora hay otra diferencia con 1848. En el siglo XIX el sistema mundial cabalgaba sobre una ola de enorme optimismo acerca del futuro, que de hecho duró hasta hace veinte años. Vivíamos en una era en la que todos estaban seguros de que la historia estaba del lado del progreso. Esa fe tenía una consecuencia política enorme: era increíblemente estabilizadora. Creaba paciencia, puesto que aseguraba a todos que algún día las cosas mejorarían, y ese día estaba cerca,

por lo menos para nuestros hijos. Eso fue lo que hizo al estado liberal plausible y aceptable como estructura política. Actualmente el mundo ha perdido esa fe, y con ella perdió su estabilizador esencial.

Esa pérdida de fe en la reforma inevitable es lo que explica el gran viraje en contra del estado que vemos por todas partes hoy. En realidad el estado nunca le gustó a nadie, pero la gran mayoría había permitido que su poder creciera cada vez más porque veían al estado como mediador de la reforma. Pero si no puede cumplir esa función, ¿para qué soportar al estado? Pero si no tenemos un estado fuerte, ¿quién proveerá la seguridad cotidiana? La respuesta es que tendremos que proveerla nosotros, por nosotros mismos. Y esto pone al mundo colectivamente de vuelta en el periodo de los inicios del moderno sistema mundial. Fue para salir de la necesidad de construir nuestra propia seguridad local para lo que emprendimos la construcción del sistema de estados moderno.

Y un último cambio, no tan pequeño. Se llama democratización. Todo el mundo habla de él y yo creo que en realidad está ocurriendo. Sin embargo la democratización no va a reducir el gran desorden, sino a aumentarlo. Porque para la mayoría de la gente la democratización se traduce en primer término en la demanda de tres cosas como derechos iguales: un ingreso razonable (un empleo y después una pensión), acceso a la educación para los hijos y atención médica adecuada. En la medida en que haya democratización, la gente insistirá no sólo en tener esas tres cosas, sino en elevar periódicamente el mínimo aceptable de cada una. Pero tener esas tres cosas, en el nivel que el pueblo demanda cada día, es increíblemente costoso hasta para los países ricos, no digamos Rusia, China, la India. La única manera de que *todos* puedan realmente tener más de esas cosas es tener un sistema de distribución de los recursos del mundo radicalmente diferente del que tenemos hoy.

¿Entonces cómo le llamaremos a este tercer fantasma? ¿El fantasma de la desintegración de las estructuras estatales, en las que el pueblo ya no confía? ¿El espectro de la democratización y la demanda de un sistema de distribución radicalmente diferente? Los próximos veinticinco-cincuenta años serán un largo debate político sobre cómo manejar a este nuevo fantasma. No es posible predecir el desenlace de ese debate político mundial, que será una lucha política mundial. Lo que está claro es que la responsabilidad de los científicos sociales consiste en ayudar a aclarar las opciones históricas que tenemos delante.

2. EL CNA Y SUDÁFRICA

*Pasado y futuro de los movimientos de liberación en el sistema mundial**

El Congreso Nacional Africano es uno de los movimientos de liberación más antiguos del sistema mundial. Además es el último que ha alcanzado su objetivo primario, el poder político. Es posible que sea el último movimiento de liberación que lo consiga, y así el 10 de mayo de 1994 marcará no sólo el fin de una era en Sudáfrica sino también el fin de un proceso sistémico mundial que ha durado desde 1789.

Por supuesto que "liberación nacional" es un término reciente, pero el concepto en sí es mucho más antiguo. Ese concepto a su vez presupone otros dos conceptos: "naciones" y "liberación". Ninguno de ellos tenía mucha aceptación ni legitimidad antes de la Revolución francesa (aunque quizá los disturbios políticos ocurridos en las colonias británicas de Norteamérica después de 1765 y que condujeron a la Revolución estadunidense reflejaban ideas similares). La Revolución francesa transformó la geocultura del sistema mundial moderno. Hizo que se difundiera la creencia de que el cambio político es "normal" en lugar de excepcional, y de que la soberanía de los estados (que es en sí un concepto que se remonta como máximo al siglo XVI) no reside en un gobernante soberano (sea un monarca o un parlamento) sino en el "pueblo" en su conjunto.[1]

Desde entonces esas ideas han sido tomadas en serio por muchas, muchas personas. Demasiadas, para los que están en el poder. El principal problema político del sistema mundial en las últimas dos décadas ha sido la lucha entre los que quieren ver esas ideas aplicadas en su totalidad y los que se resisten a esa aplicación total. Esa lucha ha sido continua y dura, y ha asumido diferentes formas en las diferentes regiones del sistema mundial. Las luchas de clase

* Discurso principal pronunciado en la reunión anual de la Asociación Sociológica Sudafricana, Durban, Sudáfrica, 7-11 de julio de 1996.

[1] Para una elaboración de estas ideas véase Immanuel Wallerstein, "The French Revolution as a World-Historical Event", en *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 7-22 ["La Revolución francesa como suceso histórico mundial", en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1998].

surgieron inicialmente en Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y otras partes de las zonas más industrializadas del mundo, y en ellas un proletariado urbano muy acrecentado se enfrentaba a la vez a sus patrones burgueses y a las aristocracias que todavía conservaban el poder. También hubo numerosas luchas nacionalistas en las que el pueblo de una "nación" se enfrentaba a un invasor "externo" o bien a un centro imperial dominante, como en España o Egipto en la época napoleónica, o como en el caso de los múltiples movimientos de Grecia, Italia, Polonia, Hungría y una lista cada vez más larga en la época posnapoleónica. Y además había también otras situaciones en las que la fuerza dominante externa se combinaba con una población interna colonizadora que tenía su propio reclamo separado de autonomía, como en Irlanda, en Perú y en el caso más significativo (aunque con frecuencia ignorado) de Haití. El movimiento de Sudáfrica es básicamente una variante de esta última categoría.

Aun en la primera parte del siglo XIX, como podemos ver rápidamente, esos movimientos no se limitaban a Europa occidental sino que incluían las zonas periféricas del sistema mundial. Y por supuesto a medida que pasaban los años se fueron fundando cada vez más movimientos en lo que después empezamos a llamar Tercer Mundo, o el Sur. En el periodo desde 1870 hasta la primera guerra mundial apareció una cuarta variedad, la de movimientos en estados formalmente independientes en los que la lucha contra el *Ancien Régime* era considerada al mismo tiempo como una lucha por el renacimiento de la vitalidad nacional y por lo tanto contra el dominio de fuerzas externas. Tales fueron los movimientos que surgieron, por ejemplo, en Turquía, Persia, Afganistán, China y México.

Lo que unía a todos esos movimientos era el sentimiento de que sabían quién era el "pueblo" y qué significaba para el pueblo la "liberación". También compartían la opinión de que en esos momentos el pueblo no estaba en el poder, de que no era realmente libre y de que había grupos concretos de personas que eran responsables de esa situación injusta y moralmente indefendible. Por supuesto, la increíble variedad de las situaciones políticas significaba que cada uno de los detallados análisis hechos por los diversos movimientos era distinto de los demás. Y a medida que las situaciones internas fueron cambiando en el tiempo, con frecuencia los análisis de los distintos movimientos cambiaron también.

Sin embargo, a pesar de su variedad, todos esos movimientos tenían en común además una segunda característica: su estrategia de

mediano plazo. Por lo menos era compartida por todos los movimientos que llegaron a ser importantes políticamente. Los movimientos triunfantes, los movimientos dominantes, creían todos en lo que nosotros llamamos la estrategia en dos tiempos: primero alcanzar el poder político, después transformar el mundo. La expresión más jugosa de ese lema común es la de Kwame Nkhrumah: "Buscad primero el reino político y todo lo demás os será dado por añadidura." Ésa fue la estrategia seguida por los movimientos socialistas que centraban su retórica en la clase trabajadora, por los movimientos etnonacionales que centraban la retórica en los que compartían una herencia común, y también por los movimientos nacionalistas que utilizaban la ciudadanía y la residencia comunes como rasgo definitorio de su "nación".

Es a esta última variedad a la que hemos dado el nombre de movimientos de liberación nacional. La quintaesencia de esos movimientos, y el más antiguo de ellos además, es el Congreso Nacional Indio, fundado en 1885 y existente (por lo menos nominalmente) hasta hoy. Cuando se fundó el CNA en 1912 se llamó Congreso Nacional Nativo Sudafricano, adaptando el nombre del movimiento indio. Desde luego el Congreso Nacional Indio tenía una característica que pocos movimientos compartían: durante los más difíciles y más importantes años de su historia fue orientado por Mahatma Gandhi, que había elaborado una visión del mundo y una táctica política de resistencia no violenta, *satyagraha*. De hecho elaboró esa táctica originalmente en Sudáfrica y después la trasladó a la India.

Se puede discutir por mucho tiempo si la lucha india triunfó gracias a *satyagraha*, o a pesar de *satyagraha*. Lo que está claro es que la independencia de la India en 1947 fue un acontecimiento simbólico de primera magnitud para el sistema mundial. Simbolizaba tanto el triunfo de un movimiento de liberación importante situado en la colonia más grande del mundo como la garantía implícita de que la descolonización del resto del mundo era políticamente inevitable. Pero además simbolizaba que la liberación nacional, cuando llegaba, llegaba en una forma menor que, y diferente de, la que el movimiento había buscado. La India fue dividida y después de la independencia vinieron terribles matanzas entre induistas y musulmanes. Y Gandhi fue asesinado por alguien definido como induista extremista.

Los veinticinco años siguientes a la segunda guerra mundial fueron extraordinarios en muchos aspectos. Por un lado representaron el periodo de clara hegemonía de Estados Unidos en el sistema mun-

dial: invencible en términos de la eficiencia de sus empresas productivas, líder de una poderosa coalición política que contenía efectivamente la política mundial dentro de cierto orden geopolítico, imponiendo su versión de la geocultura al resto del mundo. Y ese periodo fue notable además porque fue el de mayor expansión de la producción mundial y de la acumulación de capital que la economía-mundo capitalista ha conocido desde su nacimiento hace cuatro siglos.

Esos dos aspectos de dicha época —la hegemonía de Estados Unidos y la increíble expansión de la economía-mundo— destacan en nuestra mente de tal modo que con frecuencia no nos damos cuenta de que también fue la época del triunfo de los movimientos antisistémicos históricos del sistema mundial. Los movimientos de la Tercera Internacional, los llamados partidos comunistas, llegaron a controlar un tercio de la superficie mundial, la del Este. En Occidente, los movimientos de la Segunda Internacional estaban *de facto* en el poder en todas partes, a veces literalmente y casi siempre por primera vez, y el resto del tiempo indirectamente en la medida en que los partidos de la derecha aceptaban plenamente los principios del estado de bienestar. Y en el Sur los movimientos de liberación nacional iban llegando al poder uno tras otro en Asia, en África, en América Latina. La única zona grande en que ese triunfo se retrasó era el África austral, y ahora ese retraso ha llegado a su fin.

No hemos discutido con suficiente claridad la incidencia de ese triunfo político de los movimientos antisistémicos. Desde el punto de vista de mediados del siglo XIX fue una realización absolutamente extraordinaria. Compárese el periodo después de 1945 con el del sistema mundial en 1848. En 1848 tuvimos en Francia la primera tentativa de un movimiento cuasisocialista de alcanzar el poder. Algunos historiadores llaman asimismo al año 1848 "la primavera de las naciones". Pero para 1851 todas esas cuasinsurrecciones habían sido fácilmente sofocadas en todas partes. A los poderosos les parecía que la amenaza de las "clases peligrosas" había pasado. En el proceso las disputas entre el viejo estrato terrateniente y el más nuevo estrato burgués industrial, que habían dominado la política de la primera mitad del siglo XIX, fueron hechos a un lado en el esfuerzo unificado y exitoso por contener al "pueblo" y a los "pueblos".

Esa restauración del orden pareció funcionar. Después de eso, por quince o veinte años no hubo movimientos populares serios perceptibles dentro ni fuera de Europa. Además, los estratos superiores no se quedaron simplemente sentados en sus laureles de

triunfantes supresores de movimientos de liberación: emprendieron un programa político no de reacción sino de liberalismo, a fin de asegurarse de enterrar definitivamente la amenaza de rebelión popular. Tomaron el camino del reformismo lento pero constante: extensión del sufragio, protección de los débiles en el lugar de trabajo, los comienzos del bienestar redistributivo, la construcción de una infraestructura educacional y de salud que se extendía continuamente. Ese programa de reforma, que durante el siglo XIX todavía estaba limitado al mundo europeo, lo combinaron con la propagación y legitimación de un racismo paneuropeo –la carga del hombre blanco, la misión civilizadora, el Peligro Amarillo, un nuevo antisemitismo– que sirvió para integrar a los estratos más bajos de la sociedad europea a las filas de una identidad e identificación nacionales no liberadoras sino de derecha.

No voy a repasar aquí toda la historia del moderno sistema mundial de 1870 a 1945, salvo decir que fue durante ese periodo cuando los primeros movimientos antisistémicos fueron creados como fuerzas nacionales con vocación internacional. La lucha de esos movimientos antisistémicos, individual y colectivamente, contra la estrategia liberal de una mano de hierro con guante de terciopelo fue siempre cuesta arriba. Por lo tanto podemos asombrarnos de que entre 1945 y 1970 hayan triunfado con tanta rapidez y, al fin de cuentas, con tanta facilidad. De hecho podemos incluso desconfiar. El capitalismo histórico –como modo de producción, como sistema mundial, como civilización– había demostrado ser notablemente ingenioso, flexible y resistente. No debemos subestimar su capacidad de contener a la oposición.

Por lo tanto, empecemos por examinar esa prolongada lucha de los movimientos antisistémicos en general, y los movimientos de liberación nacional en particular, desde el punto de vista de los movimientos. Los movimientos tenían que organizarse dentro de un ambiente político que les era hostil, que con frecuencia estaba dispuesto a eliminar o a restringir mucho su actividad política. Los estados llevaban a cabo esa represión tanto directamente contra los movimientos (en particular los dirigentes y los cuadros) como indirectamente por la intimidación de potenciales miembros. Además negaban a esos movimientos toda legitimidad moral y muy a menudo reclutaban a las estructuras culturales no estatales (las iglesias, el mundo del saber, los medios de comunicación) para la tarea de reforzar esa negación.

Contra ese ataque masivo, cada uno de los movimientos —que inicialmente eran casi siempre obra de grupos pequeños— trataba de movilizar apoyo masivo y de canalizar el descontento y la inquietud de las masas. Sin duda los movimientos evocaban temas y hacían análisis que resonaban bien dentro de la masa de la población; sin embargo, la movilización política efectiva era una tarea ardua y prolongada. La mayoría de la gente vive día a día y no quiere meterse por el peligroso camino de desafiar a la autoridad. Muchos están dispuestos a aplaudir calladamente las acciones de los valientes y los osados, pero esperan a ver si otros iguales a ellos se unen al movimiento para apoyarlo activamente.

¿Qué es lo que moviliza el apoyo masivo? No se puede decir que sea el grado de opresión. Ante todo, éste suele ser una constante y por consiguiente no explica por qué las personas que se movilizaron en T_2 no se habían movilizado ya en T_1. Además, con mucha frecuencia la represión aguda funciona, impidiendo que los menos audaces estén dispuestos a participar activamente en el movimiento. No, lo que moviliza a las masas no es la opresión, sino la esperanza y la certeza —la creencia en que el fin de la opresión está cerca y en que un mundo mejor es realmente posible. Y nada refuerza esa esperanza y esa certeza tanto como el éxito. La larga marcha de los movimientos antisistémicos ha sido como una piedra que rueda: fue adquiriendo impulso con el tiempo. Y el mayor argumento que cualquier movimiento podía utilizar para movilizar apoyo era el éxito de otros movimientos que parecían comparables y razonablemente cercanos en geografía y cultura.

Desde este punto de vista, el gran debate interno de los movimientos —reforma contra revolución— no fue un debate. Las tácticas reformistas alimentaron las tácticas revolucionarias, a condición únicamente de que funcionaran, en el sentido muy simple de que el resultado de cualquier esfuerzo en particular fuese aplaudido por el sentimiento de las masas (distinto del sentimiento de los dirigentes y los cuadros). Y eso porque cualquier triunfo movilizaba apoyo masivo para acciones ulteriores, mientras todavía no se había alcanzado el objetivo primario del poder estatal.

Los debates sobre qué era mejor, si reforma o revolución, estaban envueltos por pasiones enormes. Pero eran pasiones que dividían a un pequeño grupo de estategas políticos. Por supuesto, esos estrategas creían que las diferencias de táctica eran importantes, tanto a corto plazo (eficacia) como a mediano (resultado final). No

es seguro que la historia les haya dado la razón en su creencia si observamos lo que ocurrió a largo plazo.

Si se examina el mismo proceso de movilización masiva desde el punto de vista de los que tenían el poder, de aquéllos contra los cuales los movimientos movilizaban, encontramos la otra cara de la moneda. Lo que más temían los que estaban en el poder era no la condena moral de los movimientos sino su capacidad de perturbar la escena política con movilizaciones masivas. La reacción inicial al surgimiento de los movimientos antisistémicos, por lo tanto, siempre fue tratar de mantener a la dirigencia aislada de su potencial apoyo pasivo –aislamiento físico, aislamiento político, aislamiento social. Los estados negaban precisamente la legitimidad de los dirigentes de los movimientos como "portavoces" de grupos mayores, alegando que de hecho provenían de orígenes culturales y/o de clase distintos. Era el bien conocido y utilizado tema de los "agitadores foráneos".

Sin embargo, en cualquier lugar determinado llegaba un momento en que ese tema de que el movimiento consistía únicamente en "agitadores" intrusos dejaba de funcionar. Ese viraje era consecuencia tanto de los pacientes esfuerzos del movimiento (con frecuencia después de haber pasado al modo "populista") como del efecto contagioso de la "piedra rodante" en el sistema mundial. En ese punto de inflexión los defensores del *statu quo* se enfrentaban a un dilema idéntico al de los movimientos, pero en la forma inversa: en lugar de reforma o revolución, discutían si concesiones o línea dura. Ese debate, que fue constante, tampoco fue un debate. Las tácticas de línea dura alimentaban las concesiones y las concesiones alimentaban las tácticas de línea dura, a condición únicamente de que funcionaran, en el sentido muy simple de que alterasen la perspectiva de los movimientos, por un lado, y de su apoyo masivo, por el otro.

Los debates sobre si concesiones o línea dura también estaban envueltos por pasiones enormes. Pero también eran pasiones que dividían a un pequeño grupo de estrategas políticos. Los estrategas creían que las diferencias de táctica eran importantes, tanto a corto plazo (eficacia) como a mediano (resultado final). Pero también aquí no es seguro que la historia les haya dado la razón en su creencia, si observamos lo que ocurrió a largo plazo.

A largo plazo lo que ocurrió fue que los movimientos llegaron al poder casi en todas partes, lo que marcó un gran cambio simbólico.

De hecho el momento de la llegada al poder es muy marcado en la percepción general en todas partes. Fue visto en el momento y recordado después como un momento de catarsis, que marcaba el acceso del "pueblo" por fin al ejercicio de la soberanía. Sin embargo, también es cierto que los movimientos casi en ninguna parte llegaron al poder plenamente en sus propios términos, y en todas partes el cambio real fue menor de lo que querían y esperaban. Ésa es la historia de los movimientos en el poder.

La historia de los movimientos en el poder es en ciertos aspectos paralela a la historia de los movimientos en movilización. La teoría de la estrategia en dos etapas decía que una vez que el movimiento tomaba el poder y controlaba el estado, entonces podía transformar el mundo, por lo menos su mundo. Pero por supuesto eso no era verdad. En realidad, visto retrospectivamente, parece extraordinariamente ingenuo. Tomó la teoría de la soberanía por su valor declarado y dio por sentado que los estados soberanos eran autónomos. Pero no son autónomos y nunca lo han sido. Hasta los más poderosos, como Estados Unidos en la época contemporánea, no son verdaderamente soberanos. Y cuando hablamos de estados muy débiles, como por ejemplo Liberia, hablar de soberanía es un mal chiste. Todos los estados modernos, sin excepción, existen dentro del marco del sistema interestatal y están limitados por sus reglas y sus políticas. En todos los estados modernos, sin excepción, las actividades productivas se dan dentro del marco de la economía-mundo capitalista y están determinadas por sus prioridades y su visión económica. Las identidades culturales que se encuentran dentro de todos los estados modernos, sin excepción, existen dentro de una geocultura y están determinados por sus modelos y sus jerarquías intelectuales. Gritar que uno es autónomo es un poco como el rey Canuto ordenando a las olas que retrocedieran.

¿Qué pasó cuando los movimientos llegaron al poder? Ante todo, encontraron que tenían que hacer concesiones a los que estaban en el poder en el sistema mundial en su conjunto. Y no sólo concesiones, sino concesiones importantes. La argumentación que ellos mismos emplearon fue la de Lenin al lanzar la NPE (Nueva Política Económica): las concesiones son transitorias; un paso atrás y dos pasos adelante. Era una argumentación fuerte, porque en los pocos casos en que el movimiento no hizo concesiones generalmente se vio expulsado del poder muy poco después. Sin embargo, las concesiones causaban irritación y provocaban disputas dentro de la dirigen-

cia y perplejidad y cuestionamientos en la masa de la población.

En ese punto parecía haber una sola política posible, si el movimiento había de mantenerse en el poder: la postergación del cambio realmente fundamental, sustituyéndolo por el intento de "alcanzar" al sistema mundial. Todos los regímenes y los movimientos establecidos buscaron hacer a su estado más fuerte dentro de la economía-mundo y aproximar su nivel de vida al de los estados más avanzados. Como en general lo que la masa de la población quería no era el cambio fundamental (que era difícil hasta de imaginar) sino más bien justamente alcanzar los beneficios materiales de los más acomodados (cosa bastante concreta), el viraje político de los dirigentes de los movimientos después de la catarsis en realidad fue popular, a condición de que funcionara. ¡Aquí está el problema!

Lo primero que necesitamos saber para determinar si una política funciona es el periodo en que vamos a medirlo. Entre el tiempo instantáneo y las calendas griegas hay un largo contínuum de posibilidades. Naturalmente, los dirigentes de los movimientos en el poder pidieron a sus seguidores que ese periodo de medición fuera más bien largo. ¿Pero qué argumentos podían dar a la masa de la población para asegurarse ese margen? Hubo principalmente dos tipos de argumentos. Uno era material: la demostración de que había algunas mejoras inmediatas, significativas y medibles, aunque fuesen pequeñas, en la situación real. Eso fue más fácil de lograr para algunos movimientos que para otros, puesto que las situaciones nacionales eran muy variadas. Además esos argumentos eran más fáciles de proponer en ciertos momentos que en otros, dadas las realidades fluctuantes de la economía-mundo. En realidad los movimientos en el poder sólo tenían un grado limitado en el que podían hacer tales mejoras significativas, aunque pequeñas.

Sin embargo, había un segundo tipo de argumentos, y con respecto a ellos era más fácil para los movimientos hacer algo: eran los argumentos de la esperanza y la certeza. El movimiento podía señalar la piedra rodante de la colectividad mundial de movimientos de liberación y utilizarlo para demostrar que la historia estaba (visiblemente) de su parte. Y a continuación enunciaban la promesa de que si no ellos, sus hijos vivirían mejor, y si no sus hijos, entonces sus nietos. Es un argumento muy poderoso, y de hecho sostuvo a los movimientos en el poder por mucho tiempo, como ahora podemos ver. La fe mueve montañas. Y la fe en el futuro mantiene en el poder a los movimientos antisistémicos —mientras dura.

La fe, como todos sabemos, está sujeta a dudas. Las dudas sobre los movimientos fueron alimentadas por dos fuentes. Una fuente fueron los pecados de la Nomenklatura. Movimientos en el poder significa cuadros en el poder. Y los cuadros son humanos. Ellos también desean la buena vida y con frecuencia son menos pacientes que la masa de la población para alcanzarla. En consecuencia, la corrupción, la arrogancia y la mezquindad opresiva han sido prácticamente inevitables, especialmente a medida que se va apagando el fulgor de la catarsis. Con el tiempo los cuadros del nuevo régimen fueron pareciéndose cada vez más a los cuadros del *Ancien Régime,* y de hecho a menudo fueron peores. Esto puede haber ocurrido en cinco años o puede haber tomado veinticinco, pero ocurrió repetidamente.

¿Pero y entonces qué, una revolución contra los revolucionarios? Nunca de inmediato. El mismo letargo que había hecho que movilizar a la masa de la población contra el *Ancien Régime* fuera un proceso tan lento operó aquí también. Hace falta algo más que los pecados de la Nomenklatura para derrotar a un movimiento en el poder. Hace falta un colapso completo de la economía combinado con el colapso de la certeza de que la piedra rodante sigue rodando. Una vez que eso ocurre tenemos el fin de la "era posrevolucionaria", tal como se ha dado recientemente en Rusia, en Argelia y en muchos otros países.

Volvamos de nuevo los ojos hacia la piedra rodante mundial, el proceso en el sistema mundial en su conjunto. Ya he hablado de la larga lucha cuesta arriba de los movimientos de 1870 a 1945, y su repentino avance en todo el mundo de 1945 a 1970. Ese repentino avance provocó un triunfalismo considerable, fue embriagador y fue lo que sostuvo a los movimientos en las zonas más difíciles, como el África austral. Sin embargo, el problema más grande que los movimientos han tenido que enfrentar fue su éxito, no tanto sus triunfos individuales, sino su éxito colectivo mundial. Cuando los movimientos en el poder enfrentaban descontento interno debido a su desempeño menos que perfecto, siempre podían utilizar el argumento de que sus dificultades derivaban en gran parte de la hostilidad de poderosas fuerzas externas, y ese argumento era en buena medida cierto. Pero cuando hubo más y más movimientos en el poder en más y más países, y cuando los propios movimientos estaban usando ese aumento de su fuerza colectiva como argumento, la atribución de sus dificultades presentes a la hostilidad externa empezó a parecer menos coherente. Por lo menos parecía contradecir la te-

sis de que la historia estaba visiblemente de su lado.

El fracaso de los movimientos en el poder fue uno de los factores subyacentes a la revolución mundial de 1968. De repente, por todas partes se oían voces que se preguntaban si las limitaciones de los movimientos antisistémicos en el poder no derivaban, no tanto de la hostilidad de las fuerzas del *statu quo* como de la colusión de los propios movimientos con las fuerzas del *statu quo*. La llamada Vieja Izquierda se vio atacada en todas partes. Dondequiera que los movimientos de liberación nacional estaban en el poder, en todo el Tercer Mundo, no pudieron escapar a esa crítica. Sólo se salvaron los que todavía no estaban en el poder.

Si las revoluciones de 1968 conmovieron la base popular de los movimientos, el estancamiento de la economía-mundo en las dos décadas siguientes continuó el desmantelamiento de los ídolos. Entre 1945 y 1970, el periodo de gran triunfo de los movimientos, la gran promesa era el "desarrollo nacional", que muchos de los movimientos llamaban "socialismo". En realidad, los movimientos decían que ellos y sólo ellos podían acelerar el proceso y realizarlo plenamente en sus respectivos estados. Y entre 1945 y 1970 esa promesa parecía plausible, porque la economía-mundo estaba creciendo en todas partes y la marea al subir elevaba todos los barcos.

Pero cuando la marea empezó a bajar, los movimientos en el poder en zonas periféricas de la economía-mundo encontraron que era muy poco lo que podían hacer para prevenir los efectos negativos del estancamiento de la economía-mundo sobre sus estados. Su poder era menor de lo que creían, y de lo que sus poblaciones creían –mucho menor. La desilusión con la perspectiva de alcanzar a los primeros se tradujo en país tras país en desilusión con los movimientos mismos. Se habían mantenido en el poder vendiendo esperanza y certeza. Ahora pagaban el precio de las esperanzas deshechas y el fin de la certeza.

A esa crisis moral saltaron los vendedores de placebos, también conocidos como "*Chicago boys*", quienes con el apoyo masivo de una revigorizada línea dura por parte de los que estaban en el poder en el mundo entero propusieron como sustituto la magia del mercado. Pero el "mercado" tiene tantas posibilidades de transformar las perspectivas económicas del 75 por ciento más pobre de la población del mundo como las vitaminas de curar la leucemia. Es un fraude, y sin duda dentro de poco correremos del pueblo a los vendedores de placebos, pero el daño ya está hecho.

En medio de todo esto ha ocurrido el milagro de Sudáfrica, trayendo un fulgor de luz brillante a esta sombría escena mundial. Es el tiempo dislocado. Es el triunfo de los movimientos nacionales de liberación de los años sesenta de nuevo, y ocurrió en el lugar que todos siempre dijeron que tenía la peor y la más intratable de las situaciones. La transformación ocurrió muy rápido y con una suavidad asombrosa. En cierto modo, el mundo ha cargado a Sudáfrica, y al CNA, con una responsabilidad extraordinariamente injusta: tienen que tener éxito no sólo por ellos mismos, sino por todos nosotros. Después de Sudáfrica no vendrá ningún otro a actuar como movilizador todavía optimista de fuerzas populares, saludado por los movimientos de solidaridad de todo el mundo. Es como si le hubieran dado una última oportunidad al concepto mismo de movimientos antisistémicos en el mundo, como si todos nos encontráramos en el momento decisivo en el purgatorio, antes de que la historia emita su veredicto final.

No estoy seguro de lo que ocurrirá en Sudáfrica en los próximos diez a quince años. ¿Quién podría estarlo? Pero sí siento que ni los sudafricanos ni el resto de nosotros deberían cargar el peso del mundo sobre sus hombros. El peso del mundo le corresponde al mundo. Bastante tienen los sudafricanos con sus propias cargas y con la parte que en justicia les toca de la carga del mundo. Por lo tanto reservaré mis últimas palabras para la carga del mundo.

Los movimientos antisistémicos como estructura, y como concepto, fueron el producto natural de la transformación de la geocultura del sistema mundial después de 1789. Los movimientos antisistémicos fueron un producto del sistema; desde luego, tenían que serlo. Por crítico que sea el balance que podemos hacer ahora, y me temo que así es el mío, no veo ninguna alternativa histórica que hubiera sido mejor a mediados del siglo XIX que el camino que tomaron. No existía ninguna otra fuerza por la liberación humana. Y si los movimientos antisistémicos no lograron la liberación humana, por lo menos redujeron algunos sufrimientos humanos y mantuvieron en alto la bandera de una visión alternativa del mundo. ¿Qué persona razonable no cree que Sudáfrica es un lugar mejor hoy que hace diez años? ¿Y a quién corresponde el mérito sino al movimiento de liberación nacional?

El problema básico estribaba en la estrategia de los movimientos. Históricamente se encontraban en una situación sin salida. Después de 1848 sólo había un objetivo políticamente posible que ofrecía al-

gún alivio inmediato de la situación: el objetivo de tomar el poder en las estructuras estatales, que eran el principal mecanismo de ajuste del sistema mundial moderno. Pero tomar el poder en el sistema mundial era el único objetivo que aseguraba el eventual vaciamiento de los movimientos antisistémicos y su incapacidad de transformar el mundo. En realidad se encontraban entre Escila y Caribdis: la insignificancia inmediata o el fracaso a largo plazo. Escogieron el segundo, con la esperanza de poder evitarlo. ¿Y quién no lo habría hecho?

Quiero argumentar que hoy, paradójicamente, el propio fracaso colectivo de los movimientos antisistémicos, incluyendo el fracaso de los movimientos de liberación nacional que no pudieron ser plena y verdaderamente liberadores, es el elemento que da más esperanza de desarrollos positivos en los próximos veinticinco a cincuenta años. Para apreciar esta particular visión debemos entender lo que está ocurriendo en el presente. Lo que estamos viviendo no es el triunfo final del capitalismo sino su primera crisis, y la única real.[2]

Quiero señalar cuatro tendencias a largo plazo, cada una de las cuales se va acercando a su asíntota y cada una de las cuales es devastadora desde el punto de vista de los capitalistas que buscan la acumulación de capital interminable. La primera, y la menos mencionada de esas tendencias, es la desruralización del mundo. Hace sólo doscientos años entre el 80 y el 90 por ciento de la población del mundo, y de hecho de la población de cada país, era rural. Hoy en todo el mundo estamos por debajo del 50 por ciento y descendiendo rápidamente. Hay regiones enteras del mundo que tienen menos del 20 por ciento de población rural, algunas menos del 5 por ciento. Bueno, pueden decir algunos ¿y qué hay con eso? ¿Acaso urbanización y modernidad no son prácticamente sinónimos? ¿No es lo que esperábamos que sucediera con la llamada revolución industrial? Sí, tal es sin duda el lugar común, la generalización sociológica que todos hemos aprendido.

Pero eso es no entender cómo funciona el capitalismo. El plusvalor es siempre dividido entre los que poseen el capital y los que hacen el trabajo. Los términos de esa división son en último análisis políticos, la fuerza del poder de regateo de cada lado. Los capitalis-

[2] La argumentación de los párrafos que siguen resume un extenso análisis que se encuentra en Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System*, 1945-2025, Londres, Zed Press, 1996).

tas viven con una contradicción básica. Si en todo el mundo los términos de la remuneración del trabajo son demasiado bajos, eso limita el mercado, y como ya nos dijo Adam Smith, el alcance de la división del trabajo es una función del alcance del mercado. Pero si los términos son demasiado elevados eso limita los beneficios. Los trabajadores, por su parte, naturalmente siempre quieren aumentar su porción y luchan políticamente para lograrlo. Con el tiempo, donde quiera que se concentran trabajadores, eventualmente logran hacer sentir su peso sindical y eso periódicamente conduce a una de las reducciones de los beneficios que se han producido regularmente durante toda la historia de la economía-mundo capitalista. Los capitalistas sólo pueden luchar contra los trabajadores hasta cierto punto, porque después de ese punto la reducción excesiva de los salarios reales amenaza con reducir la demanda efectiva de sus productos en todo el mundo. La solución recurrente ha sido permitir que los trabajadores mejor pagados abastezcan el mercado y atraer a la fuerza de trabajo mundial a nuevos estratos de personas políticamente débiles y que por muchas razones estén dispuestas a aceptar salarios muy bajos, reduciendo así el total de los costos de producción. A lo largo de cinco siglos los capitalistas constantemente han encontrado a esas personas en las áreas rurales y las han transformado en proletarios urbanos; sin embargo, esas personas serán mano de obra barata sólo por algún tiempo, y después habrá que atraer a otros a la oferta de trabajo. La desruralización del mundo amenaza a ese proceso esencial y por lo tanto amenaza la capacidad de los capitalistas para mantener el nivel de sus beneficios globales.

La segunda tendencia a largo plazo es lo que se llama la crisis ecológica. Desde el punto de vista de los capitalistas, esto debería llamarse la amenaza de terminar con la externalización de costos. Aquí de nuevo tenemos un proceso crítico. Un elemento crucial para el nivel de los beneficios ha sido siempre que los capitalistas no pagan la totalidad de los costos de sus productos. Algunos costos se "externalizan", lo que quiere decir que se reparten a prorrata entre la totalidad de poblaciones mayores, eventualmente entre toda la población del mundo. Cuando una planta química contamina un río, la limpieza (si es que se hace) normalmente es pagada por los contribuyentes. Lo que los ecologistas vienen señalando es que se agotan las zonas para ser contaminadas, los árboles para ser talados, etcétera. El mundo enfrenta la elección entre el desastre ecológico

o imponer la internalización de los costos. Pero imponer la internalización de los costos amenaza seriamente la capacidad de acumular capital.

La tercera tendencia negativa para los capitalistas es la democratización del mundo. Ya hemos mencionado el programa de concesiones iniciado en la zona europea en el siglo XIX, que en estos días llamamos genéricamente estado de bienestar. Eso incluye gastos en un salario social: dinero para los niños y los ancianos, instalaciones de salud y de educación. Esto pudo funcionar por mucho tiempo por una razón: al principio los recipientes tenían demandas modestas, y sólo los trabajadores europeos recibían ese salario social. Hoy los trabajadores de todas partes lo esperan, y el nivel de sus demandas es significativamente más alto que hace cincuenta años. Por último ese dinero sólo puede provenir de la disminución de la acumulación de capital. La democratización no es ni nunca ha sido de interés para los capitalistas.

El cuarto factor es la inversión de la tendencia en el poder estatal. Durante cuatrocientos años los estados han ido aumentando su poder, tanto interna como externamente, como mecanismos de ajuste del sistema mundial. Eso ha sido absolutamente crucial para el capital, a pesar de su retórica antiestatal. Los estados han asegurado el orden, pero también, e igualmente importante, han asegurado los monopolios, que son el único camino que existe para la acumulación de capital en serio.[3]

Pero los estados ya no pueden cumplir su función como mecanismos de ajuste. La democratización del mundo y la crisis ecológica han cargado con un nivel imposible de demandas a las estructuras estatales, que están todas padeciendo una "crisis fiscal". Pero si para enfrentar la crisis fiscal reducen sus gastos, también reducen su capacidad de ajustar el sistema. Es un círculo vicioso, en el que cada fracaso del estado produce menos disposición a confiarle tareas, y por lo tanto una rebelión impositiva genérica. Pero a medida que el estado es cada vez menos solvente, cada vez puede desempeñar sus tareas actuales menos bien. Ya hemos entrado en esa espiral.

Es aquí donde entra el fracaso de los movimientos. Han sido los movimientos, más que ninguna otra cosa, los que de hecho han sostenido políticamente a los estados, sobre todo después de que lle-

[3] Véase Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo: siglos 15-18*, 3 vols., Madrid, Alianza.1984.

gan al poder. Funcionaron como aval moral de las estructuras del estado. En la medida en que los movimientos están perdiendo su derecho a pedir apoyo, porque ya no pueden ofrecer esperanza y certeza, la masa de la población se va volviendo profundamente antiestatal. Pero quienes más necesitan el estado no son los reformadores ni los movimientos, sino los capitalistas. El sistema mundial capitalista no puede funcionar bien sin estados fuertes (siempre, por supuesto, algunos más fuertes que otros) dentro del marco de un sistema interestatal fuerte. Pero los capitalistas nunca han podido afirmar esto públicamente en términos ideológicos porque su legitimidad deriva de la productividad económica y la expansión del bienestar general, y no del orden ni de los beneficios garantizados. En el último siglo los capitalistas se han apoyado cada vez más en los movimientos para que desempeñen para ellos la función de legitimar las estructuras estatales.

Hoy los movimientos ya no son capaces de hacerlo. Y si lo intentaran no podrían arrastrar a los pueblos tras ellos. Por eso vemos que por todas partes surgen "grupos" no estatales que están asumiendo el papel de protegerse a sí mismos e incluso de proveer a su propio bienestar. Ése es el camino del desorden global hacia el que hemos venido encaminándonos. Es el signo de la desintegración del moderno sistema mundial, del capitalismo como civilización.

Podemos estar seguros de que los que tienen los privilegios no se van a quedar sentados a ver cómo sus privilegios se desvanecen sin tratar de salvarlos. Pero podemos estar igualmente seguros de que no pueden salvarlos con sólo ajustar el sistema una vez más, por todas las razones que he indicado. El mundo está en transición. Del caos saldrá un nuevo orden, diferente del que conocemos. Diferente, pero no necesariamente mejor.

Aquí es donde entran de nuevo los movimientos. Los privilegiados intentarán construir un nuevo tipo de sistema histórico que será desigual, jerárquico y estable. Tienen las ventajas del poder, el dinero y mucha inteligencia a su servicio. Seguramente inventarán algo bien pensado y capaz de funcionar. ¿Pueden los movimientos, revigorizados, enfrentárseles? Estamos en una bifurcación de nuestro sistema. Las fluctuaciones son enormes, y pequeños impulsos determinarán hacia qué lado irá el proceso. La tarea de los movimientos de liberación, que ya no son necesariamente movimientos de liberación nacional, es entender seriamente la crisis del sistema, la falta de salidas de su estrategia pasada y la fuerza del genio del

descontento popular desencadenado precisamente por el derrumbe de los viejos movimientos. Es un momento para la utopística, para el análisis riguroso e intensivo de las alternativas históricas. Es un momento en el que los científicos sociales tienen una contribución importante que hacer, si es que quieren hacerlo. Pero también los científicos sociales necesitan impensar sus viejos conceptos, derivados de la misma situación del siglo XIX que condujo a las estrategias adoptadas por los movimientos antisistémicos.

Sobre todo es una tarea que, por un lado, no es para un día ni para una semana, pero, por el otro, tampoco es para un siglo. Es una tarea exactamente para los próximos veinticinco a cincuenta años, y su resultado final dependerá por completo del tipo de elementos que podamos y queramos aportar.

3. EL ASCENSO DE ASIA ORIENTAL, O EL SISTEMA DEL TERCER MUNDO EN EL SIGLO XXI*

Desde alrededor de 1970 lo que se llama el ascenso del este asiático ha sido uno de los principales temas de discusión entre los que se interesan por la evolución del sistema mundial, ya sea con énfasis en la economía-mundo o en la geopolítica. Para la mayoría eso significaba, primero, el extraordinario crecimiento de todos los indicadores económicos en Japón, en comparación incluso con la década de 1960; segundo, el subsecuente ascenso de los llamados Cuatro Dragones; y lo más reciente, el sostenido patrón de crecimiento económico en el este asiático y la República Popular de China. La realidad empírica parece bastante clara; lo que se discute es principalmente su significación.

Esa discusión mundial se ha centrado en dos preguntas: 1] ¿Cuál es la explicación de ese crecimiento, especialmente puesto que parece producirse primariamente en un punto del tiempo en que el crecimiento en otras partes es mucho menos significativo, y en algunas regiones incluso negativo? 2] ¿Qué presagia el crecimiento económico del este de Asia para el sistema mundial en el siglo XXI?

Me propongo examinar esas dos preguntas sucesivamente, como caminos hacia el análisis de la estructura y trayectoria del moderno sistema mundial. La estructura y la trayectoria, por supuesto, están íntimamente ligadas. Por eso para examinar la trayectoria hay que empezar por examinar algunas de las premisas generales sobre la estructura de la economía-mundo capitalista. Aquí resumiré algunas opiniones que he explicado extensamente en otra parte mediante una lista de las proposiciones más relevantes a esas preguntas:

- El moderno sistema mundial es una economía-mundo capitalista, lo que significa que es gobernada por el impulso hacia la acumu-

* Discurso principal pronunciado en un simposio titulado "Perspective of the Capitalist World-System in the Beginning of the Twenty-First Century" [Perspectiva del sistema mundial capitalista al comienzo del siglo XXI], patrocinado por el proyecto Perspectives on International Studies de la Universidad Meiji Gakuin de Tokio, 23-24 de enero de 1997.

lación interminable de capital, llamado a veces ley del valor.

- Ese sistema mundial nació en el curso del siglo XVI, y su división del trabajo original incluía entre sus límites buena parte de Europa (pero no los imperios ruso ni otomano) y partes de las Américas.
- Ese sistema mundial se expandió al paso de los siglos, incorporando sucesivamente a otras partes del mundo a su división del trabajo.
- El oriente de Asia fue la última región grande incorporada, y eso ocurrió apenas a mediados del siglo XIX, después de lo cual se podría decir que el moderno sistema mundial llegó a ser realmente mundial en su alcance, siendo el primer sistema mundial que incluyó a todo el globo.
- El sistema mundial capitalista está constituido por una economía-mundo dominada por relaciones centro-periféricas y una estructura política consistente en estados soberanos en el marco de un sistema interestatal.
- Las contradicciones fundamentales del sistema capitalista se han expresado en el proceso sistémico a través de una serie de ritmos cíclicos, que han servido para contener esas contradicciones.
- Los dos ritmos cíclicos más importantes han sido los ciclos de Kondratieff de 50/60 años en que las fuentes primarias de beneficio alternan entre la esfera de producción y la escena financiera, y los ciclos hegemónicos de 100/150 años, que representan el ascenso y la declinación de sucesivos aseguradores del orden global, cada no con su particular patrón de control.
- Los ritmos cíclicos dieron origen a periódicos y lentos pero significativos desplazamientos geográficos de los centros de acumulación y de poder, sin modificar sin embargo las relaciones fundamentales de desigualdad dentro del sistema.
- Esos ciclos nunca fueron perfectamente simétricos, sino que más bien cada nuevo ciclo provocó pequeños pero significativos virajes en direcciones particulares que constituyen las tendencias seculares del sistema.
- El moderno sistema mundial, como todos los sistemas, es finito en duración y llegará a su fin cuando sus tendencias seculares lleguen al punto en que las fluctuaciones del sistema sean suficientemente amplias e impredecibles para que les resulte imposible asegurar la renovada viabilidad de las instituciones del sistema. Cuando se llegue a ese punto ocurrirá una bifurcación, y a través

de un periodo (caótico) de transición el sistema será remplazado por uno o varios otros sistemas.

Dentro de este conjunto de premisas es bastante fácil analizar el llamado ascenso del Asia oriental. Ocurrió durante una fase B Kondratieff, periodo que era a la vez el del comienzo de la declinación (o fase B) de la hegemonía de Estados Unidos. Hay una encendida discusión acerca de si ese mismo periodo fue también el comienzo de la época de transición.[1] Esta descripción nos permite examinar con más claridad las dos cuestiones: la explicación de la situación presente y pasada de Asia oriental y la importancia del ascenso del Asia oriental para el futuro.

¿Qué podemos decir sobre las fases B de Kondratieff en general? Normalmente tienen varias características generales, comparadas con las fases A: los beneficios derivados de la producción están descendiendo y los grandes capitalistas tienden a desplazar sus actividades lucrativas hacia el terreno financiero, que es el reino de la especulación. En todo el mundo el empleo asalariado está disminuyendo. La reducción de las ganancias derivadas de la producción provoca una reubicación significativa de la actividad productiva; la prioridad de los costos de transacción bajos cede ante la prioridad de la reducción de los niveles de salarios y una administración más eficiente. La reducción del empleo lleva a una intensa competencia entre los estados que son centros de acumulación, que intentan todo lo posible para exportar el desempleo a otra parte. Eso a su vez conduce a tasas de cambio fluctuantes. No es difícil mostrar que todo esto ha estado ocurriendo desde alrededor de 1967-1973 hasta hoy.[2]

Para la mayoría de las regiones del mundo, una fase B de Kondratieff es una declinación, una "mala racha", en comparación con la anterior fase A. Sin embargo, un periodo de ésos nunca es malo para todos. Por un lado, los grandes capitalistas, o por lo menos algunos grandes capitalistas, pueden ser capaces de encontrar otras salidas ventajosas, de modo que su nivel individual de acumulación

[1] Éste es precisamente el tema de Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996.

[2] Para un análisis temprano y detallado de estos procesos véase Folker Fröbel, "The Current Development of the World-Economy: Reproduction of Labor and Accumulation of Capital on a World Scale", Review 5, núm. 4 (primavera de 1982), pp. 507-555.

aumenta. Y segundo, como una de las características de una fase B de Kondratieff es la reubicación de la actividad productiva, normalmente ocurre que en alguna zona del sistema mundial la situación económica general mejora significativamente, y por lo tanto para esa zona el periodo es una "buena racha".

Digo "alguna zona del sistema mundial" porque rara vez está determinado de antemano de qué zona se tratará, y generalmente hay varias zonas que compiten vigorosamente por ser la principal beneficiaria de esa reubicación. Pero también generalmente ocurre que de hecho sólo una de esas zonas logra prosperar, puesto que la cantidad de actividad productiva por reubicar es finita y para los productores resulta ventajoso concentrar toda la reubicación en una sola región. Por lo tanto, hay un cuadro básico de oportunidad para varias zonas, pero gran éxito para una sola de ellas. Les recuerdo que todavía en los setenta, cuando se inventó el término PRI (países recientemente industrializados [NIC, *newly industrialized countries*]), la mayoría de los que comentaban el tema mencionaban como los ejemplos más significativos a cuatro países: México, Brasil, Corea del Sur y Taiwán. Sin embargo, en los ochenta México y Brasil empezaron a desaparecer de la lista de ejemplos y en los noventa sólo se oye hablar del "ascenso de Asia oriental". En consecuencia, está claro que la gran beneficiaria de la reestructuración geográfica de esta fase B de Kondratieff es Asia oriental.

Por supuesto, también debemos explicar por qué la gran beneficiaria fue Asia oriental en lugar de, por ejemplo, Brasil o Asia meridional. Algunos estudiosos atribuyen el actual ascenso del oriente asiático a su historia en los últimos quinientos años: la Revolución Meiji, explicada a su vez por el desarrollo comercial del periodo Edo (Kawakatsu Heita), o bien el sistema tributario centrado en China (Takeshi Hamashita). Sin embargo, se podría sostener que en 1945 la situación económica de Brasil o de Asia meridional no era en realidad muy diferente a la de Asia oriental, y que por lo tanto razonablemente se podría haber esperado que cualquiera de ellos diera un salto adelante en el mundo posterior a 1945. La gran diferencia entre Asia oriental, por un lado, y tanto Brasil como Asia meridional, por el otro, era la geografía de la guerra fría: Asia oriental estaba en el frente y los otros dos no. Por esa razón la visión de Estados Unidos era muy diferente. Japón se benefició enormemente tanto de la asistencia económica directa estadunidense como de la guerra de Corea. Corea del Sur y Taiwán recibieron apoyo (e indul-

gencia) económica, política y militar por razones relacionadas con la guerra fría. Esa diferencia en el periodo 1945-1970 se tradujo en una ventaja crucial en el periodo 1970-1995.

La consecuencia económica del ascenso de Asia oriental ha sido la transformación de la geografía del mundo de la posguerra. En los años cincuenta, Estados Unidos era el único centro importante de acumulación capitalista. Para los sesenta, Europa había vuelto a ser un centro importante. Y para los setenta Japón (y más en general Asia oriental) había llegado a ser el tercero. Habíamos llegado a la llamada tríada. El ascenso de Europa y Asia oriental significó necesariamente una reducción del papel de las estructuras económicas estadunidenses, y por consiguiente las finanzas estatales de Estados Unidos sufrieron. Durante la década de 1980, Estados Unidos adquirió una enorme deuda externa para pagar su keynesianismo militar, y en los noventa Estados Unidos ha dado prioridad a la reducción del gasto estatal. Eso a su vez tuvo efectos muy importantes sobre su capacidad de realizar actividades militares. Por ejemplo, la victoria militar de Estados Unidos en la guerra del Golfo dependió del hecho de que sus fuerzas fueron financiadas por otros cuatro estados: Arabia Saudita, Kuwait, Alemania y Japón.

Si examinamos un periodo un poco más largo, los dos siglos que van de 1789 a 1989, observamos otra realidad fundamental del moderno sistema mundial, y también allí Asia oriental desempeñó un papel notable. Es la historia de la estabilización política del sistema mundial. La historia se inicia con la Revolución francesa,[3] cuyo impacto cultural transformó el sistema mundial capitalista. La más significativa consecuencia duradera de la turbulencia revolucionaria y su secuela napoleónica fue la aceptación generalizada, por primera vez, de dos temas básicos asociados con ella: la normalidad del cambio político, y por lo tanto su fundamental legitimidad, y la visión de que la soberanía del estado encarnaba no en la persona del gobernante ni en la legislatura, sino más bien en "el pueblo", y por lo tanto la negación de legitimidad moral a los regímenes no democráticos.

Esas ideas eran verdaderamente revolucionarias y peligrosas, y amenazaban a todas las autoridades establecidas. Desde entonces, todos los que gozan de privilegios dentro del sistema existente han tenido que luchar con esas ideas y tratar de contener sus efectos. La

[3] Resumo aquí material examinado extensamente en Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995 [*Después del liberalismo*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996].

principal forma en que se ha hecho eso ha sido la construcción y propagación de ideologías que en realidad son estrategias políticas para enfrentar la difusión masiva de esos valores. Históricamente se han propuesto tres ideologías como formas de contención. La primera, la más inmediata y obvia, era el conservadurismo, que inicialmente sólo quería rechazar abiertamente como herejías esos valores populistas. El liberalismo surgió como ideología para enfrentar al conservadurismo, pues sus proponentes consideraban que como respuesta al desafío el conservadurismo era rígido y contraproducente. En su lugar, los liberales sostenían la necesidad de canalizar esos valores populistas, aceptando su legitimidad en teoría pero retrasando el paso de su realización práctica. Lo hicieron insistiendo en que la aplicación racional de esos valores requería la intermediación de especialistas. El radicalismo/socialismo surgió como la tercera ideología, apartándose del liberalismo. Los radicales estaban horrorizados por la timidez de los liberales y sentían una profunda desconfianza por los motivos y las intenciones de los especialistas, y por lo tanto insistían en la importancia del control popular de la administración del cambio. Además sostenían que sólo la transformación rápida podía contener la subyacente presión popular para desestabilizar la vida social y posibilitar la recreación de una realidad social armoniosa.

La batalla entre los defensores de cada una de las tres ideologías ha sido la historia política central de los siglos XIX y XX. Retrospectivamente, hay dos cosas claras respecto a esas batallas. La primera es que en la práctica ninguna de esas ideologías era antiestatal, a pesar de la retórica que las tres utilizaban. Los movimientos formados en nombre de esas ideologías, sin excepción, buscaban el poder político en los estados, y todos perseguían sus fines políticos mediante el uso y el aumento del poder del estado cuando lo tuvieron. El resultado fue un continuo y significativo aumento del aparato administrativo y del alcance efectivo de las maquinarias estatales, así como de las intervenciones legislativas de los gobiernos. La justificación propuesta siempre ha sido la realización de los ideales popularizados por la Revolución francesa.

La segunda es que por un largo periodo —para ser exactos, de 1848 a 1968— el liberalismo fue la ideología dominante de las tres y marcó la geocultura del sistema mundial. Esto se puede ver en el hecho de que después de 1848 (y hasta 1968) tanto los conservadores como los radicales modificaron sus posiciones en la práctica, e inclu-

so en la retórica, para ofrecer versiones de su ideología que resultaban ser meras variantes del programa político del centro liberal. Las diferencias entre los otros dos grupos y los liberales, que originalmente eran de principios fundamentales, fueron reduciéndose cada vez más a discusiones sobre la velocidad del cambio: lento si es posible, decían los conservadores; rápido si es posible, decían los radicales; a la velocidad precisa, decretaban los liberales. Esa reducción de los debates a uno solo, más sobre la velocidad del cambio que sobre su contenido, es el origen de las quejas –que fueron acentuándose a lo largo de todo el periodo– sobre la diferencia mínima que habían hecho los repetidos cambios de gobierno ocurridos en casi todas partes, analizados a mediano plazo, incluso cuando tales cambios eran proclamados como "revolucionarios".

Esto, por supuesto, no es toda la historia política de los siglos XIX y XX. También tenemos que explicar cómo fue que las ideas populistas que después de la Revolución francesa habían adquirido tanta fuerza, suficiente para obligar eventualmente a todas las fuerzas políticas importantes a respetar aunque sólo fuera de palabra esos valores, pudieron ser tan bien contenidas en la práctica. Porque hacerlo no fue nada fácil. Ese mismo periodo (1848-1968) que propongo como era del triunfo del liberalismo en la geocultura del sistema mundial (y por lo tanto el triunfo de un programa de cambio político muy moderado controlado por élites), también fue después de todo el periodo de nacimiento, ascenso y sí, triunfo de la llamada Vieja Izquierda. Ahora bien, los miembros de esa Vieja Izquierda siempre habían afirmado que sus objetivos eran antisistémicos, es decir, que ellos continuaban la batalla de la Revolución francesa para imponer, pero ahora verdadera y plenamente, la trinidad de libertad, igualdad y fraternidad.

Pero si bien los valores de la Revolución francesa realmente se habían difundido a comienzos del siglo XIX, las grandes y crecientes desigualdades del mundo real hacían que de hecho fuera sumamente difícil para las fuerzas populares organizarse políticamente. Al principio, no tenían votos, ni dinero ni cuadros preparados. La creación de las estructuras organizacionales que eventualmente llegarían a ser una red global de movimientos radicales-populares fue una larga y ardua batalla cuesta arriba.

La segunda mitad del siglo XIX presenció la lenta creación de estructuras burocráticas –sindicatos, partidos socialistas y laboristas, y partidos nacionalistas– principalmente en Europa y Norteaméri-

ca en ese momento, aunque ya había algunas fuera del mundo europeo. En ese punto, conseguir elegir una sola persona al parlamento o ganar una sola huelga importante parecía un gran logro. Las organizaciones antisistémicas se concentraron en la creación de cuadros y militantes, la movilización de grupos mayores para actividades colectivas y la educación para la acción política.

Ese periodo fue al mismo tiempo el momento de la última gran expansión geográfica de la economía-mundo, incluyendo la incorporación de Asia oriental. Fue también el momento de la última gran subordinación política de la periferia: la colonización de África, Asia sudoriental y el Pacífico. Y fue asimismo el momento de la primera gran demostración de la posibilidad real de adelantos tecnológicos capaces de afectar la calidad de la vida cotidiana —el ferrocarril, y después el automóvil y el avión; el telégrafo y el teléfono; la luz eléctrica; la radiotelefonía; aparatos electrodomésticos—, todos los cuales resultaban deslumbrantes y parecían confirmar la plausibilidad de la promesa liberal del gradual mejoramiento de las condiciones para todos.

Si juntamos todos esos elementos —la organización efectiva de las clases trabajadoras en Europa y Norteamérica, y su entrada (por marginal que fuese) en la política parlamentaria ordinaria; el inicio de una compensación material para las clases trabajadoras europeas y el apogeo de la dominación por Europa del mundo no europeo— no es difícil comprender por qué el programa político liberal de tres puntos para las clases trabajadoras europeas (sufragio universal, estado de bienestar y creación de una identidad nacional, que se combinaba con el racismo blanco) logró para comienzos del siglo XX domar a las clases peligrosas de Europa.

Sin embargo, fue precisamente en ese punto cuando el "Oriente" levantó su cabeza política en el sistema mundial. La derrota de Rusia por Japón en 1905 fue la primera señal de que la expansión europea podía sufrir reveses. La Revolución china de 1911 inició el proceso de reconstitución del Imperio Medio, la entidad más antigua y demográficamente más grande del mundo. En cierto sentido, Asia oriental, la última región incorporada, fue la primera en iniciar el proceso de derrota del triunfalismo europeo.[4] El gran diri-

[4] Por supuesto, otras regiones del mundo también estaban reaccionando al mismo tiempo. Etiopía había derrotado a Italia en 1896. México tuvo su Revolución en 1910. A comienzos del siglo xx hubo una serie de acontecimientos revolucionarios en el imperio otomano/Turquía, Persia, Afganistán y el mundo árabe. El Congreso Na-

gente afroestadunidense W.E.B. Du Bois dijo en 1900 que el siglo XX sería el siglo de la línea de color, y el tiempo ha demostrado que estaba totalmente acertado. Las clases peligrosas de Europa habían sido domadas, pero las clases peligrosas del mundo no europeo, mucho más grandes, planteaban un problema para el orden mundial que tendría que resolver el siglo XX. Los liberales hicieron un intento valeroso y al principio aparentemente exitoso de repetir la estrategia triunfante y domar también a las clases peligrosas del mundo no europeo. Por un lado, los movimientos de liberación nacional del mundo no europeo fueron adquiriendo fuerza organizacional y política, y aplicando una presión cada vez mayor a las potencias coloniales e imperialistas. Ese proceso llegó a un punto de máxima fuerza en los veinticinco años siguientes al fin de la segunda guerra mundial. Por otra parte, los liberales ofrecían un programa mundial de autodeterminación de las naciones (el paralelo del sufragio universal) y el desarrollo económico de las naciones subdesarrolladas (el paralelo del estado de bienestar), que según sostenían respondían a las demandas esenciales del mundo no europeo.

En todo el mundo, en el periodo comprendido entre 1945 y 1970, la Vieja Izquierda llegó al poder con base en esos programas políticos liberales. En Europa/Norteamérica la Vieja Izquierda obtuvo la plena legitimación política de sus partidos y la implantación del pleno empleo y de un estado de bienestar que iba mucho más allá de todo lo construido anteriormente. En el resto del mundo los movimientos de liberación nacional y/o comunistas llegaron al poder en gran número de países, alcanzando sus objetivos políticos inmediatos y emprendiendo un programa de desarrollo económico nacional.

Lo que a esas alturas habían alcanzado los miembros de la Vieja Izquierda, sin embargo, no era en absoluto lo que originalmente se habían propuesto lograr a mediados del siglo XIX. No habían destruido el sistema. No habían logrado establecer un mundo verdaderamente democrático e igualitario. Lo que habían conseguido era, en el mejor de los casos, la mitad del pastel, exactamente lo que los liberales se habían propuesto ofrecerles en la primera mitad del siglo XIX. Si a esas alturas estaban "domados", es decir, si estaban dispuestos a trabajar dentro del sistema mundial persiguiendo objeti-

cional Indio se fundó en 1886, y el Congreso Nacional Nativo Sudafricano (que después se convertiría en el CNA), en 1912. Pero los acontecimientos de Asia oriental tuvieron una resonancia particularmente amplia.

vos desarrollistas y reformistas, no es porque estuvieran satisfechos con la mitad del pastel. Lejos de ello. Era porque las fuerzas populares realmente creían que iban camino de quedarse con todo el pastel. Fue gracias a la esperanza (y fe) gradualista de las masas populares de que sus hijos heredarían el mundo por lo cual los movimientos lograron canalizar sus ardores revolucionarios hacia ese callejón sin salida reformista. Porque esa esperanza y esa fe que tenían los pueblos no se basaban en absoluto en las promesas de los liberales centristas que deseaban contener los ardores democráticos y merecían la desconfianza popular, sino más bien en otras dos consideraciones: una, el hecho de que los movimientos populares realmente habían conseguido la mitad del pastel a través de un siglo de lucha, y dos, el hecho de que sus propios movimientos les estaban asegurando que la historia estaba de su parte y por lo tanto, implícitamente, que el gradualismo era efectivamente posible.

El genio de los liberales consistió en que lograron dominar a las fuerzas populares, por un lado, mediante trucos y retórica (la esperanza de que el medio pastel que ofrecían sería algún día el pastel entero) y por el otro transformando los movimientos de sus oponentes (y en particular de sus oponentes radical/socialistas) en avatares suyos, que de hecho difundían la doctrina liberal de la reforma gradual manejada por especialistas/expertos. Sin embargo, las limitaciones de los liberales eran tan grandes como su genio. Algún día, inevitablemente, quedaría claro que la mitad del pastel nunca podría ser el pastel entero, puesto que si se daba a las fuerzas populares el pastel entero el capitalismo dejaría de existir. Y ese día los movimientos de la Vieja Izquierda, los avatares radical/socialistas del liberalismo, inevitablemente perderían su credibilidad.

Ese día de que hablaba ya ha llegado. Se llama 1968-1989. Y aquí encontramos de nuevo la particularidad de Asia oriental. La revolución mundial de 1968 se sintió en todas partes: en Estados Unidos y en Francia, en Alemania y en Italia, en Checoslovaquia y en Polonia, en México y en Senegal, en Túnez y en la India, en China y en Japón. Las quejas y demandas específicas eran particulares de cada lugar, pero los dos temas repetidos eran: uno, la denuncia del sistema mundial dominado por Estados Unidos, en colusión con su adversario retórico, la URSS; y dos, la crítica de la Vieja Izquierda por sus fallas, y en particular por el hecho de que sus múltiples movimientos se habían convertido en meros avatares de la doctrina liberal.

Los efectos inmediatos y más visibles de 1968 fueron suprimidos

o desarmados en los dos o tres años siguientes. Pero la revolución mundial de 1968 tuvo un efecto inmediato perdurable, y un efecto que se hizo sentir en las dos décadas siguientes. El efecto inmediato perdurable fue la destrucción del consenso liberal y la liberación tanto de los conservadores como de los radicales de la sirena del liberalismo. Después de 1968 el sistema mundial volvió al cuadro ideológico de 1815-1848: una lucha entre las tres ideologías. El conservadurismo ha venido resurgiendo, con frecuencia bajo el falso nombre de neoliberalismo, y ha resultado tan fuerte que hoy, lejos de presentarse como una encarnación del liberalismo, es el liberalismo el que está empezando a presentarse como una encarnación del conservadurismo. Al principio, el radicalismo/socialismo intentó resucitar en varias formas: los múltiples y efímeros maoísmos de comienzos de la década de 1970 y los llamados movimientos de la Nueva Izquierda (verdes, movimientos de identidad, feminismo radical y otros) que han vivido más tiempo pero no han logrado librarse por entero de la imagen de avatares del liberalismo anterior a 1968. La caída de los comunismos en Europa central y oriental y en la ex URSS fue simplemente la última fase de la crítica del falso radicalismo que era un avatar del liberalismo anterior a 1968.

El segundo cambio posterior a 1968, el que tomó dos décadas para realizarse plenamente, fue la pérdida de fe popular en el gradualismo, o más bien en los movimientos de la Vieja Izquierda que lo habían predicado como forma revolucionaria. La esperanza (y fe) de que los hijos de las masas populares heredarían el mundo se ha hecho añicos, o por lo menos se ha debilitado seriamente. Las últimas dos décadas a partir de 1968 han sido precisamente el momento de la fase B de Kondratieff. El periodo de 1945 a 1970 fue la fase A más espectacular de la historia de la economía-mundo capitalista y también el de la llegada al poder de movimientos antisistémicos de todo tipo en todo el globo. Las dos cosas juntas alimentaron en forma admirable la ilusión (esperanza y fe) de que realmente todas las partes del mundo capitalista podían "desarrollarse", es decir, de que las fuerzas populares podían esperar una reducción drástica de las polaridades económicas y sociales de la economía-mundo. Por lo tanto la subsiguiente desilusión de la fase B fue tanto más dramática.

Lo que esta fase B de Kondratieff dejó claro fue la estrechez de los límites dentro de los cuales puede darse el llamado desarrollo económico de las naciones subdesarrolladas. La industrialización, incluso cuando es posible, no es un remedio por sí sola. Porque la

mayor parte de la industrialización de las zonas periféricas y semiperiféricas ha sido una industrialización de segunda mano, el desplazamiento de la antigua zona nuclear a otras zonas de actividades que ya no podían generar tasas de beneficio muy altas. Así ocurrió, por ejemplo, con la producción de acero, por no hablar de la textil, que a fines del siglo XVIII era una de las primeras. Y así ocurre también en los aspectos más rutinarios del sector de servicios.

El juego capitalista de saltar de una actividad a otra en busca de sectores relativamente monopolizables y altamente rentables no ha terminado. Mientras tanto, la polarización económica y social general no sólo no ha disminuido sino que se ha venido intensificando rápidamente. Por rápido que corran los países o las regiones llamados subdesarrollados, los otros corren más rápido. Desde luego algunos países o regiones individuales pueden cambiar de posición, pero el ascenso de uno siempre ha significado la declinación relativa de otro, para mantener aproximadamente los mismos porcentajes en las distintas zonas de la economía mundial.

El efecto inmediato de la fase B de Kondratieff se sintió con más fuerza en las áreas más indefensas, como África. Pero también se sintió severamente en América Latina, el medio Oriente, Europa central y oriental, la ex URSS y Asia meridional. Incluso se sintió, aunque con mucho menor severidad, en Norteamérica y Europa occidental. La única zona que sustancialmente escapó al efecto negativo fue Asia oriental. Por supuesto, cuando se dice que una región geográfica fue afectada negativamente eso no significa que todos los habitantes hayan sido afectados en la misma medida. En absoluto. Dentro de cada una de esas áreas aumentó la polarización, lo que quiere decir que aun en esas áreas la fase B de Kondratieff fue muy positiva para una minoría de la población en términos de sus ingresos y posibilidades de acumulación de capital, pero no para la mayoría. De nuevo, Asia oriental, o por lo menos partes de Asia oriental, han sufrido menos ese aumento de la polarización interna.

Meditemos sobre las consecuencias políticas de las dificultades de la economía-mundo en el periodo 1970-1995. Ante todo, y sobre todo, significó el grave descrédito de la Vieja Izquierda, los antiguos movimientos antisistémicos: los movimientos de liberación nacional en el mundo antes colonial, los movimientos populistas en América Latina, pero también los partidos comunistas de Europa (oriental y occidental) y los movimientos socialdemócratas/laboristas de Europa occidental y Norteamérica. La mayoría de ellos sintieron que pa-

ra sobrevivir en el terreno electoral tenían que volverse aún más centristas que antes. En consecuencia, su atractivo para las masas disminuyó seriamente y también, hasta cierto punto, su confianza en sí mismos. En cualquier caso, ya no pueden servir de garantía del reformismo liberal para poblaciones empobrecidas e impacientes. Por lo tanto ya no son capaces de funcionar como mecanismo de control (antes eran el principal mecanismo de control) de las reacciones políticas de esas poblaciones, muchas de las cuales se han vuelto a otra cosa: la apatía política (que de todos modos siempre es una etapa pasajera), movimientos fundamentalistas de toda índole y en algunos casos movimientos neofascistas. Lo importante es que esas poblaciones se han vuelto de nuevo volátiles, y por consiguiente peligrosas, desde el punto de vista de los estratos privilegiados del sistema mundial.

La segunda consecuencia política ha sido que, en todo el mundo, las poblaciones se han vuelto en contra del estado. Por supuesto, en eso han sido considerablemente alentadas por fuerzas conservadoras resurgentes que intentan aprovechar la oportunidad, según lo ven, de destruir los últimos vestigios del programa político liberal/centrista que dominó la política mundial de 1848 a 1968. Sin embargo, esas poblaciones, al adoptar tal posición, en su mayoría no están expresando su apoyo a ninguna utopía reaccionaria: más bien lo que expresan es su descreimiento de la idea de que el reformismo gradualista es una solución para sus sufrimientos. Y por eso se han vuelto contra el estado, que ha sido el instrumento por excelencia de ese reformismo gradualista.

La actitud antiestatal se refleja no sólo en el rechazo del papel del estado en la redistribución económica, sino también en una visión general negativa del nivel de los impuestos y de la eficacia y motivación de las fuerzas de seguridad del estado. Se refleja asimismo en un renovado desdén activo por los expertos/especialistas que por tanto tiempo han sido los intermediarios del reformismo liberal. Se expresa en un desprecio cada vez mayor por los procesos legales, y de hecho en el aumento de la delincuencia como forma de protesta. La política de ese antiestatismo es acumulativa. Las poblaciones se quejan de que la seguridad es inadecuada y empiezan a devolver las funciones de seguridad a manos privadas. En consecuencia, su renuencia a pagar los impuestos asignados aumenta. Cada uno de esos pasos debilita la maquinaria estatal y hace más difícil para los estados cumplir sus funciones, lo que hace que las quejas

originales adquieran más validez y produce aún más rechazo del estado. Vivimos hoy el primer periodo de declinación significativa del poder del estado que ocurre desde la creación del moderno sistema mundial.

La única región que todavía no ha presenciado la difusión del antiestatismo es precisamente Asia oriental, porque es la única que no vivió una declinación seria de sus perspectivas económicas durante el periodo 1970-1995, y por lo tanto la única donde no se ha producido la desilusión con el reformismo gradualista. El relativo orden interno de los estados de Asia oriental refuerza la sensación del ascenso de Asia oriental, tanto en Asia oriental como en otras partes. Incluso es posible que sea lo que explica el hecho de que los estados comunistas de Asia oriental son los únicos que hasta ahora han escapado al colapso que experimentaron los demás alrededor de 1989.

Hasta aquí he intentado explicar el presente y pasado de Asia oriental dentro del sistema mundial. ¿Qué augura esto para el futuro? Nada menos seguro. Básicamente hay dos libretos posibles. El sistema mundial puede continuar más o menos como antes y entrar en otra serie de cambios cíclicos. O bien el sistema mundial ha llegado a un punto de crisis y en consecuencia veremos cambios estructurales drásticos, una explosión o una implosión, que terminará con la constitución de algún tipo nuevo de sistema histórico. Las consecuencias para Asia oriental pueden ser muy diferentes en los dos casos.

Si seguimos el libreto número uno, y suponemos que lo que sea que está ocurriendo en el sistema mundial en este momento es simplemente una variante de la situación que se produce repetidamente en las primeras etapas de la declinación de una potencia hegemónica, entonces podemos esperar los siguientes conjuntos "normales" de procesos, que resumiré brevemente en unas pocas proposiciones rápidas:[5]

- Pronto deberá iniciarse otra fase A de Kondratieff, con base en los nuevos productos principales que han llegado a la primera línea en los últimos veinte años.

[5] Ya antes he desarrollado esta argumentación en "Japan and the Future Trajectory of the World-System: Lessons from History", en *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changng World-System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 36-48.

- Habrá una intensa competencia entre Japón, la Unión Europea y Estados Unidos por llegar a ser los productores primarios de esas nuevos productos principales.
- Al mismo tiempo se iniciará una competencia entre Japón y la Unión Europea por suceder a Estados Unidos como potencia hegemónica.
- Como una tríada en competencia feroz generalmente se reduce a un dúo, la combinación más probable es Japón con Estados Unidos contra la Unión Europea, combinación sostenida por consideraciones tanto económicas como —paradójicamente— culturales.
- Ese arreglo nos llevaría de regreso a la situación clásica de una potencia de mar y aire apoyada por la ex potencia hegemónica contra una potencia de base terrestre, y por razones tanto geopolíticas como económicas sugiere el eventual triunfo de Japón.
- Cada uno de los miembros de la tríada seguirá reforzando sus vínculos económicos y políticos con regiones particulares: Estados Unidos con todo el continente americano, Japón con Asia oriental y sudoriental, la Unión Europea con Europa central y oriental y la ex URSS.
- El problema más difícil en ese reagrupamiento geopolítico sería la inclusión de China en la zona de Japón-Estados Unidos y de Rusia en la zona de la Unión Europea, pero sin duda existen términos en los que esos asuntos podrán resolverse.

En un guión de este tipo debemos esperar una tensión considerable entre la Unión Europea y Asia oriental dentro de cincuenta años aproximadamente, y un probable triunfo de Asia oriental. Es muy difícil decir si en ese punto China estará en condiciones de quitarle a Japón el papel dominante en esa nueva estructura.

No quiero dedicar más tiempo a esta posibilidad porque no creo que vaya a ocurrir. O más bien creo que ya ha empezado y continuará, pero no llegará a la conclusión "natural" que podría esperarse debido a la subyacente crisis estructural del sistema mundial capitalista en cuanto sistema. Aquí también resumiré brevemente mis opiniones porque ya las he elaborado con algún detalle en otra parte:[6]

[6] En particular, véanse los capítulos 8 y 9 de Hopkins y Wallerstein, *Age of Transition*, cit. [trad. esp. "La imagen global y las posibilidades alternativas de la evolución del sistema-mundo, 1945-2025", en *Revista Mexicana de Sociología*, LXI, 2, 1999, pp. 3-34].

- No podemos estar seguros de si la presente fase B de Kondratieff va a terminar con suavidad o violentamente, es decir, si habrá una caída deflacionaria o no. Creo que no importa mucho, salvo porque la caída lo haría más dramático. En todo caso creo que probablemente estamos yendo hacia una época de deflación, lenta o rápidamente.
- El reinicio de una fase A de Kondratieff requiere, entre otras cosas, una expansión de la demanda efectiva real. Eso significa que algún sector de la población del mundo tiene que ganar poder adquisitivo por encima del que ya tiene. Ese segmento podría estar desproporcionadamente ubicado en Asia oriental.
- En cualquier caso, un viraje hacia arriba requeriría una inversión productiva considerable, y es fácil predecir también que una fracción desproporcionada de ella se ubicará en el Norte, puesto que la inversión que se va hacia zonas periféricas y semiperiféricas en busca de mano de obra barata disminuirá significativamente. El resultado será una mayor marginación del Sur.
- La desruralización del mundo ha llegado a eliminar prácticamente el mecanismo de compensación tradicional de abrir nuevas zonas de producción primaria, y por lo tanto el costo del trabajo se elevará en todo el mundo, en detrimento de la acumulación de capital.
- Los graves dilemas ecológicos crearán una enorme presión para que los gobiernos reduzcan otros gastos a fin de poder manejar los costos de la restauración de un nivel aceptable de equilibrio biótico e impedir que el deterioro continúe, o bien obliguen a las empresas productivas a internalizar tales costos. Esta última alternativa limitaría enormemente la acumulación de capital. La primera requeriría el cobro de mayores impuestos a las empresas, con el mismo resultado, o bien más impuestos y menos servicios para la masa de la población, con consecuencias políticas muy negativas, teniendo en cuenta la desilusión con el estado de que he hablado antes.
- El nivel de demanda popular de servicios estatales, especialmente educación, salud y niveles de ingreso, no disminuirá, a pesar del viraje en contra del estado. Ése es el precio de la "democratización".
- El Sur excluido se mostrará políticamente mucho más inquieto que ahora, y el nivel de desorden global aumentará marcadamente.

- El colapso de la Vieja Izquierda habrá eliminado las fuerzas moderadoras más efectivas contra esas fuerzas desintegradoras.

Esto nos permite anticipar un periodo más bien prolongado de tiempos revueltos, con aumento de las guerras civiles (locales, regionales y quizá mundiales). Y el guión termina aquí. Porque el resultado de este proceso impondrá la "búsqueda del orden" en direcciones contradictorias (una bifurcación), cuyo desenlace es totalmente imprevisible. Además, no es fácil conocer de antemano la geografía de ese conflicto. Es posible que algunas áreas se beneficien más que otras, o sufran más que otras. ¿Pero cuáles? ¿Asia oriental? No sabría decirlo.

Entonces ¿ha habido un ascenso de Asia oriental? Indudablemente. ¿Pero por cuánto tiempo? ¿Una década? ¿Un siglo? ¿Un milenio? ¿Y el ascenso de Asia oriental es bueno para el mundo o sólo para Asia oriental? Lo repito: nada es menos claro.

CODA
LA LLAMADA CRISIS ASIÁTICA
Geopolítica en la longue durée*

Los titulares recientes han abrumado repetidamente a políticos, periodistas y muchos estudiosos. Esto es lamentable porque conduce a análisis curiosos e insatisfactorios del significado y la importancia de acontecimientos incluso de gran magnitud. Así ocurrió con la caída de los comunismos; así ocurrió con el reto político de Saddam Hussein; y así ocurre con la llamada crisis financiera asiática. Para entender el sentido de este "acontecimiento" es útil recurrir a los múltiples tiempos sociales que según insiste Fernand Braudel son el crisol donde podemos analizar esto con realismo.

Permítaseme comenzar con un interesante comentario editorial del *Financial Times* (16 de febrero de 1998, p. 15) sobre la situación:

> ¿Por qué se han hundido ahora [los países asiáticos]? Buena parte de la explicación tiene que ver con el humor cambiante de los inversionistas extranjeros, que primero actuaron como si las economías de Asia oriental no fueran capaces de hacer nada mal y, poco después, como si no fueran capaces de hacer nada bien...
>
> Prestamistas aterrados. La afluencia de capitales representaba una tentación mayor de lo que podían resistir empresarios sin experiencia, instituciones financieras garantizadas o políticos corruptos e incompetentes. Las salidas de capitales empeoraron el castigo subsecuente; una burbuja de activos interna puede ser manejada por las instituciones internas. A medida que el capital se escapaba a chorros, las tasas de cambio se desplomaban y el sector privado caía en la bancarrota, los países se encontraron a merced de prestamistas privados presa del pánico y prestamistas oficiales exigentes...
>
> Vivimos en un mundo de pánico. Una vez que el pánico se inicia, cada inversionista racionalmente quiere escapar antes que todos los demás. Entonces se causan daños mucho más grandes que los originados por la situación económica subyacente.

* Discurso pronunciado en la reunión de la International Studies Association, Minneapolis, 20 de marzo de 1998.

En este análisis hay que señalar varias cosas. La depresión financiera de Asia oriental es examinada desde el punto de vista de los inversionistas, principalmente inversionistas externos, y el editorial sugiere que una consideración de la mayor importancia para explicar la magnitud del problema fue su pánico. Si leemos con atención vemos que está hablando especialmente de inversionistas relativamente pequeños, los que tienen menos fuerza política y más razón para querer "escapar antes que todos los demás." La segunda cosa que hay que notar es la conclusión casi izquierdista del *Financial Times*:

> Es necesario reconsiderar la prudencia de integrar demasiado aprisa economías en surgimiento a los mercados financieros globales. La inversión extranjera directa es invaluable, pero el acceso fácil del sector privado a préstamos a corto plazo puede ser mortal. En ese océano sólo pueden navegar los más hábiles y mejor preparados. En ausencia de un verdadero prestamista global de último recurso, las economías en ascenso más frágiles deberían permanecer cerca de la costa.

Primero, el artículo ataca el saber neoliberal reciente al hablar de "integrar demasiado aprisa economías en surgimiento a los mercados financieros globales". A continuación sugiere que la economía-mundo (¿siempre? ¿sólo ahora?) es un "océano" donde "sólo pueden navegar los más hábiles y mejor preparados". Supongo que hay que cuidarse de los "empresarios sin experiencia, instituciones financieras garantizadas o políticos corruptos e incompetentes." Tal vez los políticos corruptos deberían ser más competentes. Finalmente, la conclusión señala la ausencia de "un verdadero prestamista global de último recurso", aludiendo (sugeriría yo) a la estructural debilidad financiera de Estados Unidos, que lejos de ser un prestamista global de último recurso es un prestatario global que actualmente depende de Japón.

Por todas sus limitaciones, este editorial es más sensato que muchos pronósticos sobre la situación actual porque está libre de la ilusión de que todo lo que hace falta es un poquito más de mercuriocromo del FMI y, sobre todo, porque destaca el tema del "pánico". El pánico nunca es problema en la llamada economía real. El pánico se produce cuando hay especulación, es decir, cuando grandes grupos de personas están haciendo dinero principalmente no de beneficios de la producción sino de manipulaciones financieras. La rela-

ción alternante o cíclica entre el énfasis en los beneficios derivados de la producción y los beneficios derivados de manipulaciones financieras es un elemento básico de la economía-mundo capitalista[1] y nos recuerda que el primer lugar donde debemos buscar una explicación de lo que está ocurriendo es el hecho de que estamos en una fase B de un ciclo de Kondratieff, que de hecho se inició desde 1967/1973.

Valdría la pena recordar algo de la historia económica reciente del sistema mundial. Podemos examinar lo que ha ocurrido desde 1967/1973 en dos zonas: por un lado los países de la zona central, que son Estados Unidos, Europa occidental (colectivamente) y Japón (Japón, no Asia oriental); y por el otro en las áreas semiperiféricas y periféricas, que incluyen a los llamados tigres de Asia oriental, China y Asia sudoriental. Empecemos por la zona central. El significado básico de una fase B de Kondratieff es que hay demasiada producción para la demanda efectiva existente, de manera que la tasa de beneficio de la producción está descendiendo. Una solución global inmediata podría ser reducir la producción. Pero ¿quién se ofrece como perdedor sacrificial? Normalmente la reacción real cuando la tasa de beneficios baja es que los productores agresivos tratan de aumentar su producción (para mantener sus beneficios reales, aunque sea a una tasa de beneficio menor) o trasladarse a un área con tasas de salario real más bajas, aumentando así su tasa de beneficio. Aumentar la producción (la primera solución) por supuesto es globalmente contraproducente y después de un tiempo se desploma. La reubicación (la segunda solución) resuelve el problema global por más tiempo que aumentar la producción, pero sólo hasta que también conduce a aumentar la producción global sin aumentar simultáneamente la demanda efectiva, o por lo menos sin aumentarla suficientemente.

Esto es lo que ha estado ocurriendo durante los últimos treinta años. La producción global de todo tipo (automóviles, acero, electrónica, entre otras cosas, y más recientemente software para computadoras) ha estado trasladándose de Norteamérica, Europa occidental y Japón hacia otras áreas. Eso ha provocado un desempleo considerable en las centrales. Sin embargo, ese desempleo no necesariamente está distribuido en forma pareja; en realidad un rasgo tí-

[1] Los historiadores económicos han discutido esto por mucho tiempo, y recientemente lo explicó con gran detalle Giovanni Arrighi en *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994.

pico del viraje hacia debajo de Kondratieff es el esfuerzo de los gobiernos de la zona central por exportar el desempleo unos hacia otros. Si examinamos el patrón de los últimos treinta años, Estados Unidos fue el que más sufrió al principio, en los setenta y especialmente a comienzos de los ochenta; después le tocó a Europa, que aún no termina; y sólo recientemente tocó a Japón, cuyas dificultades desde 1990 han permitido que las tasas de empleo vuelvan a ascender en Estados Unidos.

Mientras tanto inversionistas de todas partes se dedicaban a especulaciones financieras. Las subidas del precio del petróleo por la OPEP en los setenta condujeron a acumulaciones globales que fueron recicladas como préstamos a países del tercer mundo. Esos préstamos eventualmente empobrecieron a los prestatarios, pero durante alrededor de un decenio mantuvieron los ingresos de la zona central a nivel global, hasta que finalmente el juego terminó con la llamada crisis de la deuda a comienzos de los ochenta. Esa manipulación fue seguida por un segundo juego en la misma década de los ochenta, la combinación de préstamos al gobierno de Estados Unidos (el keynesianismo militar de Reagan) y a capitalistas privados (bonos chatarra), hasta que ese juego también terminó con la llamada crisis del déficit estadunidense.[2] El juego de los noventa ha sido la gran afluencia de capital global a través de "préstamos a corto plazo" a Asia oriental y sudoriental, lo que según el *Financial Times* "puede ser mortal".

En todo esto, por supuesto, algunas personas han ganado mucho dinero (y otras han perdido hasta la camisa). Un peldaño más abajo de los grandes capitalistas se encuentra el nivel de yuppies sobrerremunerados a los que también les ha ido bastante bien, siempre que se encontraran en el país debido en la década debida. Pero lo más importante es que, en general, la mayor parte de los beneficios se derivaron de manipulaciones financieras. Probablemente el único campo de la producción en que se obtuvieron beneficios considerables es el de las computadoras, una industria "nueva", y aun allí estamos alcanzando el punto de sobreproducción y por lo tanto una declinación de la tasa de beneficio, por lo menos en lo que respecta al *hardware*. Si nos volvemos al conjunto de los países periféricos y semiperiféricos,

[2] He analizado todo este proceso tanto en Samir Amin *et al.*, "La crisis como transición", en *Dinámica de la crisis global*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 14-60, como en *Geopolitics and Geoculture: Essays in World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, en especial la parte I.

una fase B de Kondratieff ofrece tanto desastres como oportunidades. El lado desastroso es la reducción del mercado para sus exportaciones, especialmente sus productos primarios, debido a la reducción en la producción global. El aumento del precio del petróleo los afectó seriamente además porque, a la vez que provocó la reducción de la producción mundial, también trajo un aumento de los costos de las importaciones para los países fuera de la zona central. La combinación de disminución de las exportaciones y aumento del precio de las importaciones creó graves dificultades con la balanza de pagos para la mayoría de esos países, especialmente en los setenta, que hicieron que sus gobiernos fueran receptivos a los préstamos (el reciclaje de los superbeneficios de la OPEP) y condujo un decenio más tarde a la llamada crisis de la deuda.

Pero una fase B de Kondratieff ofrece también oportunidades. Como uno de sus principales efectos es la reubicación de industrias de los países centrales, los países no centrales son los beneficiarios de esa reubicación, es decir, algunos de los países no centrales. Es esencial tener presente que la cantidad de reubicación posible es finita y que todos los países no centrales están en competencia entre ellos para recibirla. En la década de 1970 se inventó un término nuevo: empezamos a hablar de PRI, es decir de "países recientemente industrializados". La literatura de la época daba cuatro ejemplos principales: México, Brasil, Corea (del Sur) y Taiwán. Para los ochenta México y Brasil tienden a desaparecer de las listas y empezamos a hablar de los Cuatro Dragones (Corea, Taiwán, Hong Kong y Singapur). Para los noventa hay indicios de otra reubicación, más allá de los Cuatro Dragones, hacia Tailandia, Malasia, Indonesia, Filipinas, Vietnam y China (continental). Y ahora hay una llamada crisis financiera, sobre todo en este último grupo, pero también en los Cuatro Dragones. Desde luego Japón ha estado experimentando algunas dificultades económicas desde comienzos de los noventa y los especialistas sugieren que la crisis actual podría "extenderse" a Japón, y después posiblemente hacia otros lugares, por ejemplo a Estados Unidos.

En ese cuadro entró el FMI, fuertemente respaldado por el gobierno estadunidense, con su "solución" inventada para la crisis de la deuda a comienzos de los ochenta: la recomendación de que los gobiernos en crisis practiquen la austeridad fiscal y al mismo tiempo abran aún más su mercado a los inversionistas. Como señaló el principal economista del Deutsche Bank en Tokio, y como lo citó apro-

batoriamente nada menos que Henry Kissinger, el FMI está actuando "como un médico especializado en el sarampión [que] trata de curar todas las enfermedades con un solo remedio".[3]

Kissinger observa que en realidad los países asiáticos habían estado haciendo exactamente lo que la "sabiduría convencional" había recomendado y que ninguno de los países ni de los centros financieros del mundo "había previsto la crisis actual". Entonces ¿a quién echarle la culpa? Es una combinación, dice Kissinger, de "deficiencias internas y exuberantes inversionistas y prestamistas extranjeros, [que habían estado obteniendo] grandes beneficios inesperados... [a través de] inversiones insensatas". En todo caso, Kissinger advierte que los remedios del FMI, que imponen "debilitar seriamente el sistema bancario nacional [en países] que no tienen red de seguridad social", son desastrosos y causan lo que es esencialmente una crisis "política", con potenciales efectos sumamente negativos para la posición de Estados Unidos en el sistema mundial. La lección que Kissinger extrae para los poderosos de este mundo es la siguiente:

> Está claro que los líderes mundiales necesitan entender mejor los flujos de capital globales y sus potenciales efectos sobre la economía de países tanto industrializados como en desarrollo. Y tienen que tener más conciencia del potencial impacto internacional de decisiones que con frecuencia se toman en gran parte por razones internas.

En ese punto Kissinger estaba hablando como un economista político, preocupado por mantener la estabilidad de la economía-mundo capitalista como sistema histórico, y muy consciente de las limitaciones del grado de polarización que es políticamente tolerable, especialmente cuando la causa inmediata del aumento de los sufrimientos viene directamente de especulaciones financieras. Pero, por supuesto, también está actuando como un plomero que aconseja cómo contener la fuga, y en ese aspecto no está haciendo un análisis de largo plazo.

Examinemos la llamada crisis de Asia oriental en tres dimensiones temporales, dos de ellas coyunturales y una estructural. Acabamos de relatar la historia como la historia del actual ciclo de Kondratieff, que todavía no ha terminado. En la fase B de Kondratieff,

[3] Henry Kissinger, "How U.S. Can End Up as the Good Guy", *Los Angeles Times*, 8 de febrero de 1998.

por alguna razón (que sugeriré más adelante) la región Asia oriental-sudoriental del sistema mundial fue la principal beneficiaria de la reubicación causada por el viraje hacia abajo del ciclo de Kondratieff. Esto significa que, a diferencia de otras zonas de la periferia y semiperiferia, los países de esa región tuvieron un gran impulso de crecimiento y aparentemente prosperaron, hasta que los alcanzaron los efectos del viraje hacia abajo. En este sentido, lo ocurrido no tiene nada de desusado ni de inesperado, aunque desde luego para apreciar esto tenemos que dejar de lado todas las brillantes explicaciones de las virtudes de Asia oriental, que ahora han dejado su lugar a amargos reproches sobre el "capitalismo de compinches." Durante los años setenta y ochenta, Asia oriental hizo exactamente lo correcto para atraer la reubicación de la industria mundial. Lo que la crisis reciente demuestra es que aun hacer todo lo correcto es insuficiente para sostener una mejora fundamental a largo plazo de la situación económica relativa de una región en el sistema mundial.

Pero hay otro ciclo coyuntural, más largo que el de Kondratieff. Es el ciclo de la hegemonía. En el caso actual, ese ciclo se remonta no a 1945 sino a alrededor de 1873, y sigue el ascenso y ahora la declinación de la hegemonía de Estados Unidos en el sistema mundial. Empezó con una prolongada competencia entre Estados Unidos y Alemania por suceder a Gran Bretaña como potencia hegemónica. Esa lucha culminó en la Guerra de Treinta Años entre los dos rivales, que duró de 1914 a 1945 y fue ganada por Estados Unidos. Siguió el periodo de verdadera hegemonía, de 1945 a 1967/1973. Pero la verdadera hegemonía no puede durar: su base, que es la superioridad económica productiva, inevitablemente debe ser minada por la entrada de otras potencias en una posición competitiva fuerte, en este caso Europa occidental y Japón. La declinación económica relativa de Estados Unidos ha continuado sin interrupción desde entonces, lo que beneficia a sus rivales económicos. Hasta cierto punto Estados Unidos ha logrado contenerlos políticamente, sobre todo utilizando la amenaza de la guerra fría para mantener en línea a sus aliados, pero esa arma desapareció con el desplome de la URSS entre 1989 y 1991.

Por varias razones, en ese periodo Japón logró obtener resultados aún mejores que los de Europa occidental, en parte porque sus aparatos económicos eran "más nuevos" (el efecto de Gerschenkron) y en parte porque las empresas estadunidenses parecían estar más interesadas en hacer arreglos a largo plazo con Japón que con

Europa occidental. Cualquiera que sea la explicación, Japón, que todavía en la década de 1960 los estudiosos estadunidenses comparaban con Turquía,[4] llegó a ser una superpotencia económica. El éxito de los Cuatro Dragones y después de Asia sudoriental en los ochenta se debió a su vinculación geográfica y económica con Japón (el llamado efecto de los gansos voladores). Dentro de cinco años es posible que Tailandia no se vea mejor que Venezuela, y Corea no mejor que Brasil, pero Japón seguirá siendo una superpotencia económica y probablemente a comienzos del siglo XXI, después del próximo viraje hacia arriba del ciclo de Kondratieff, surgirá como el lugar de mayor acumulación de capital del sistema mundial. Qué papel desempeñará una China resurgente en esa centralidad económica de Japón/Asia oriental es uno de los grandes factores inciertos de esa reestructuración geoeconómica y geopolítica, inicio de un nuevo ciclo hegemónico y de competencia entre Japón o Japón/China y Europa occidental por el nuevo papel principal. En esta perspectiva, la llamada crisis financiera de Asia oriental es un acontecimiento transitorio y menor, de importancia limitada, que probablemente no cambiará nada del subyacente ascenso de Japón o Japón/China o Japón/Asia oriental.

Si la crisis de Asia oriental provoca una depresión mundial seria, es probable que Estados Unidos sea el país más afectado. Y aun cuando todos salgan de la subfase final de la fase B de Kondratieff y entren a una nueva fase A, probablemente será el comienzo de una deflación secular, como las que la economía-mundo conoció en los siglos XVII y XIX.

Por último, está la temporalidad estructural. La economía-mundo capitalista existe como sistema histórico desde el lejano siglo XVI. Todo sistema histórico tiene tres momentos: el momento de génesis, el momento de desarrollo normal de su vida y el momento de su crisis estructural. Es preciso analizarlos por separado. Hay buenas razones para creer que el moderno sistema mundial, el sistema en que todos vivimos, ha entrado en su crisis estructural.[5] Si esto es así, es poco probable que veamos todo el desarrollo de otro ciclo hegemónico. Es posible que Japón nunca tenga su lugar al sol, como sucesor histórico de las Provincias Unidas, el Reino Unido y los Es-

[4] Véase Robert E. Ward y Dankwart A. Rustow (eds.), *Political Modernization in Turkey and Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

[5] Véase el análisis en Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996.

tados Unidos. Por supuesto tendremos otro ciclo de Kondratieff, pero no cabe duda de que su gloriosa fase A sólo hará más aguda la crisis estructural, en lugar de anularla.

En este caso, podemos considerar que nos encontramos en lo que los científicos de la complejidad llaman una "bifurcación", durante la cual el sistema mundial estará en estado "caótico", en el sentido técnico de que habrá simultáneamente muchas soluciones posibles para todas las ecuaciones del sistema mundial, y por lo tanto ninguna predecibilidad de los patrones de corto plazo. Sin embargo de ese sistema saldrá algún nuevo "orden", absolutamente indeterminado (en el sentido de que es imposible de predecir) pero muy sujeto a la "agencia" (en el sentido de que incluso pequeños impulsos pueden tener efectos enormes sobre el curso del sistema en crisis).

Desde este punto de vista, la crisis de Asia oriental es un signo anunciador. No es el primero. El primero fue la revolución mundial de 1968. Pero en la medida en que los neoliberales afirman haber encontrado el secreto para volver a estabilizar el sistema, la crisis de Asia oriental habrá demostrado la esterilidad e irrelevancia de su teoría. Eso es lo que causa pánico a quienes, como el *Financial Times* y Henry Kissinger, se preocupan por los efectos políticos del "pánico" de los inversionistas financieros. Los especialistas tienen razón en sus críticas al FMI, pero ellos a su vez tienen muy poco que ofrecernos, porque creen que tienen que sostener que el sistema histórico en el que vivimos es inmortal, y en consecuencia tienen que evitar el análisis de sus dilemas. Sin embargo, ningún sistema es inmortal, y ciertamente no el que ha generado la mayor polarización económica y social en la historia de la humanidad.

4. ¿ESTADOS? ¿SOBERANÍA?
*Los dilemas de los capitalistas en una época de transición**

Ha habido largos debates, como todos sabemos, sobre la relación entre los estados individuales y los capitalistas. Las posiciones varían entre los que destacan el grado en que los capitalistas manipulan a los estados para servir a sus intereses individuales y colectivos y los que destacan la medida en que los estados son actores autónomos que se relacionan con los capitalistas como un grupo de interés entre varios o muchos. También ha habido debates sobre el grado en que los capitalistas pueden escapar al control de la maquinaria estatal y muchos sostienen que su capacidad de hacerlo ha aumentado en forma considerable en las últimas décadas, con el surgimiento de las empresas transnacionales y la llamada globalización.

Además ha habido largos debates acerca de la relación de los llamados estados soberanos entre sí. Las posiciones varían entre los que destacan la soberanía efectiva de los distintos estados y los que se muestran cínicos acerca de la capacidad de los llamados estados débiles para resistir a las presiones (y a los halagos) de los llamados estados fuertes. Ese debate con frecuencia se mantiene separado del debate sobre la relación de los estados individuales con los capitalistas, como si estuviéramos hablando de dos cuestiones diferentes. Sin embargo, a mí me parece difícil examinar estos problemas en forma inteligente sin verlos como un tándem, debido a la peculiar estructura del moderno sistema mundial.

El moderno sistema mundial, que por lo menos en parte del globo existe desde el lejano siglo XVI, es una economía-mundo capitalista. Esto significa varias cosas. Un sistema es capitalista cuando la dinámica primaria de la actividad social es la acumulación interminable de capital. Esto en ocasiones se llama ley del valor. Por supuesto, no todos están necesariamente motivados para dedicarse a tal acumulación interminable, y de hecho sólo unos pocos logran hacerlo con éxito. Pero un sistema es capitalista si los que se dedican a esa actividad tienden a prevalecer a mediano plazo sobre los

* Discurso principal pronunciado en la conferencia "State and Sovereignty in the World Economy", Universidad de California en Irvine, 21-23 de febrero de 1997.

que siguen otras dinámicas. La acumulación interminable de capital a su vez requiere una creciente mercancificación de todo, y una economía-mundo capitalista debería presentar una tendencia continua en esa dirección, cosa que el moderno sistema mundial ciertamente hace.

Esto conduce entonces al segundo requisito, que las mercancías estén ligadas en las llamadas cadenas de mercancías, no sólo porque esas cadenas son "eficientes" (lo que quiere decir que constituyen un método que minimiza los costos en términos de producción), sino también porque son "opacas" (para emplear el término de Braudel). La opacidad de la distribución del plusvalor en una cadena de mercancías larga es la forma más efectiva de minimizar la oposición política, porque oscurece la realidad y las causas de la polarización aguda de la distribución que es la consecuencia de la acumulación interminable de capital, polarización que hoy es más aguda que en cualquier sistema histórico previo.

La extensión de la cadena de mercantilización determina los límites de la división del trabajo de la economía-mundo. Cuán extensa sea está en función de varios factores: el tipo de materias primas que es necesario incluir en la cadena, el estado de la tecnología de transporte y comunicaciones, y —quizá lo más importante— el grado en que las fuerzas dominantes en la economía-mundo capitalista tienen la fuerza política necesaria para incorporar áreas adicionales a su red. Ya he afirmado que podemos ver que la geografía histórica de nuestra estructura actual tiene tres momentos principales. El primero fue el periodo de su creación original, entre 1450 y 1650, durante el cual el moderno sistema mundial llegó a incluir principalmente la mayor parte de Europa (pero no Rusia ni el imperio otomano) más algunas partes de América. El segundo momento fue el de la gran expansión, de 1750 a 1850, en que se incorporaron principalmente los imperios ruso y otomano, Asia meridional y partes de Asia sudoriental, grandes partes de África occidental y el resto de las Américas. La tercera y última expansión se produjo en el periodo 1850-1900, cuando principalmente Asia oriental, pero también varias zonas más de África, el resto de Asia sudoriental y Oceanía fueron incorporadas a la división del trabajo. En ese punto la economía-mundo capitalista llegó por primera vez a ser verdaderamente global. Fue el primer sistema histórico cuya geografía abarcó al globo entero.

Aunque hoy está de moda hablar de la globalización como un fe-

nómeno que se inició como máximo en la década de 1970, de hecho las cadenas de mercancías transnacionales abundaron desde el surgimiento mismo del sistema, y las globales desde la segunda mitad del siglo XIX. Desde luego, el progreso de la tecnología ha hecho posible transportar mayores cantidades y diferentes tipos de artículos en grandes distancias, pero yo sostengo que no ha habido ningún cambio fundamental en la estructuración y las operaciones de esas cadenas de mercancías en el siglo XX, y que no es probable que se produzca ninguno debido a la llamada revolución de la información.

Sin embargo, el crecimiento dinámico de la economía-mundo capitalista en quinientos años ha sido extraordinario y muy impresionante, y desde luego estamos deslumbrados por las máquinas cada vez más notables y otras formas de conocimiento científico aplicado que han aparecido. La afirmación básica de la economía neoclásica es que ese crecimiento económico y esos logros tecnológicos son resultado de la actividad empresarial capitalista, y que ahora que las últimas barreras que quedaban a la acumulación interminable de capital están siendo eliminadas, el mundo irá de una gloria a otra, de la riqueza a más riqueza, y por lo tanto de satisfacción en satisfacción. Los economistas neoclásicos, y sus asociados en otras disciplinas, pintan un cuadro totalmente color de rosa del futuro, a condición de que se acepten sus fórmulas, y otro muy sombrío si esas fórmulas son rechazadas o incluso obstaculizadas.

Pero hasta los economistas neoclásicos admitirán que los últimos quinientos años no han sido en realidad años de ilimitado "flujo libre de los factores de producción". De hecho, eso es lo que nos dice ese hablar de "globalización". Aparentemente es sólo hoy, y ni siquiera todavía hoy, cuando estamos viendo ese flujo verdaderamente libre. Si es así, debemos preguntarnos cómo es que los empresarios capitalistas han podido tener tanto éxito antes de las últimas décadas, puesto que personas de prácticamente todas las posiciones intelectuales y políticas parecen estar de acuerdo en que realmente los empresarios capitalistas, como grupo, han tenido un gran éxito en estos últimos siglos en términos de su capacidad de acumular capital. Para explicar esta aparente anomalía debemos volvernos hacia una parte de la historia que los economistas neoclásicos desde Alfred Marshall se han esforzado por excluir de toda consideración, la historia política y social. Y aquí es donde entran los estados.

El estado moderno es una entidad peculiar, puesto que esos estados llamados soberanos están dentro de un sistema interestatal. Yo

sostengo que las estructuras políticas que existían en sistemas no capitalistas no funcionaban de la misma manera y que cualitativamente constituían un tipo diferente de institución. ¿Cuáles son entonces las peculiaridades del estado moderno? Ante todo y sobre todo, que afirma poseer soberanía. La soberanía, tal como se ha definido desde el siglo XVI, es una afirmación que no se refiere al estado sino al sistema interestatal. Es una doble afirmación, que mira a la vez hacia adentro y hacia afuera. La soberanía del estado, mirando hacia adentro, es la afirmación de que, dentro de sus límites (que por lo tanto necesariamente deben ser definidos con claridad y legitimados en el sistema interestatal), el estado puede aplicar cualquier política que considere adecuada, decretar cualquier ley que considere necesaria, y que puede hacerlo sin que ningún individuo, grupo o estructura subestatal tenga derecho a negarse a obedecer las leyes. La soberanía del estado, vista desde afuera, es el argumento de que ningún otro estado del sistema tiene derecho a ejercer autoridad alguna, directa o indirectamente, dentro de las fronteras de ese estado, porque tal intento constituiría una violación de la soberanía de ese estado. No hay duda de que anteriores formas de estado también afirmaron tener autoridad dentro de sus respectivos reinos, pero la "soberanía" incluye además el reconocimiento mutuo de las afirmaciones de esos estados en un sistema interestatal. Es decir que en el mundo moderno la soberanía es un concepto recíproco.

Sin embargo, apenas ponemos esas afirmaciones en el papel, inmediatamente vemos qué lejos están de describir cómo funciona realmente el mundo moderno. Ningún estado moderno ha sido realmente soberano *de facto* hacia adentro, porque siempre ha habido resistencia interna a su autoridad. En realidad, en la mayoría de los estados esa resistencia ha conducido a la institucionalización de limitaciones legales a la soberanía interna en la forma, entre otras, de legislación constitucional. Asimismo, ningún estado ha sido nunca verdaderamente soberano hacia afuera, puesto que la interferencia de un estado en los asuntos de otro es cosa habitual, y puesto que todo el corpus de derecho internacional (especie reconocidamente débil) representa una serie de limitaciones a la soberanía externa. En todo caso, es notorio que los estados fuertes no son plenamente recíprocos en el reconocimiento de la soberanía de los estados más débiles. ¿Entonces por qué se expone una idea tan absurda? ¿Y por qué digo que esa afirmación de la soberanía dentro de un sistema interestatal es la característica política peculiar del

moderno sistema mundial en comparación con otros tipos de sistemas mundiales?

En realidad, el concepto de soberanía fue formulado en Europa occidental en una época en que las estructuras estatales eran realmente débiles. Los estados tenían burocracias pequeñas e ineficaces, fuerzas armadas que no controlaban muy bien, y tenían que lidiar con toda clase de autoridades locales fuertes y jurisdicciones superpuestas. El equilibrio empieza, apenas empieza, a restablecerse con las llamadas nuevas monarquías de fines del siglo XV. La doctrina del derecho absoluto de los monarcas era una afirmación teórica de gobernantes débiles hacia una utopía lejana que esperaban establecer. La diplomacia moderna, con su reconocimiento de extraterritorialidad y paso seguro para los diplomáticos, fue una invención de Italia en el Renacimiento y sólo se difundió hacia Europa en el siglo XVI. El establecimiento de un sistema interestatal mínimamente institucionalizado tardó más de un siglo para realizarse, con la paz de Westfalia en 1648.

La historia de los últimos quinientos años es la del lento pero constante incremento lineal, dentro del marco de la economía-mundo capitalista, del poder interno de los estados y de la autoridad de las instituciones del sistema interestatal. Sin embargo, no debemos exagerar. Esas estructuras fueron de un punto muy bajo de la escala a uno más alto, pero en ningún momento se han acercado a nada que pueda llamarse poder absoluto. Además, en todos los puntos del tiempo, algunos estados (los que llamamos fuertes) tenían más poder interno y externo que la mayoría de los otros estados. Por supuesto, debemos tener claro qué significa aquí poder. El poder no es pompa y tampoco es (al menos, legalmente) una teórica autoridad ilimitada. El poder se mide por los resultados: el poder tiene que ver con conseguir lo que uno quiere. Los verdaderos poderosos pueden ser (y generalmente son) personas respetuosas, que hablan suave y manipulan calladamente; los verdaderos poderosos tienen éxito. Los poderosos son los que son obedecidos, aun cuando su legitimidad sólo se admita parcialmente. En la mayoría de los casos la amenaza de la fuerza obvia la necesidad de usarla. Los verdaderos poderosos son maquiavélicos. Saben que su capacidad de utilizar la fuerza en el futuro normalmente disminuye en el proceso mismo de utilizarla realmente en el presente, y por lo tanto son sumamente prudentes y ahorrativos en su uso.

Ese sistema político de estados soberanos dentro de un sistema

interestatal, en que tanto los estados como el sistema interestatal tienen un grado intermedio de poder, respondía perfectamente a las necesidades de los empresarios capitalistas. Porque ¿qué necesitan las personas cuyo objetivo es la acumulación interminable de capital para alcanzar sus objetivos? O podríamos preguntar esto de otro modo: ¿por qué el mercado libre no es suficiente para sus propósitos? ¿Será que realmente les iría mejor en un mundo en el que no existiera autoridad política alguna? Al hacer esta pregunta vemos que ningún capitalista o apologista del capitalismo –ni siquiera Milton Friedman, ni siquiera Ayn Rand– la ha planteado nunca. Han insistido como mínimo en tener al llamado estado-sereno, o guardia nocturno.

¿Qué hace un sereno? Se la pasa sentado en la penumbra, remolineando sus pulgares de aburrimiento, de vez en cuando remolineando la porra o el revólver, cuando no está durmiendo, y espera. Su función es mantener alejados a los intrusos que quieren robarse algo, y la cumple básicamente estando allí. De modo que llegamos a lo básico, la universalmente reconocida demanda de seguridad para los derechos de propiedad. No tiene sentido acumular capital si uno no puede conservarlo.

Los empresarios pueden perder capital acumulado en tres formas principales, fuera de las operaciones del mercado. El capital puede ser robado; puede ser confiscado; puede ser gravado. El robo en una forma u otra es un problema persistente. Fuera del moderno sistema mundial, la defensa básica contra el robo serio siempre había sido invertir en sistemas privados de seguridad. Esto es válido para la economía capitalista incluso en sus primeros días. Sin embargo, existe una alternativa, que es transferir el papel de proveedor de seguridad contra robo a los estados; esto se llama genéricamente la función policial. Las ventajas económicas de desplazar el papel de seguridad de las manos privadas a las públicas están admirablemente expuestas en el libro de Frederic Lane, *Profits from Power*, en el que inventa el término "renta de protección" para describir los beneficios aumentados derivados de ese viraje histórico, beneficio del que algunos empresarios (situados en estados fuertes) se aprovecharon mucho más que otros.

Pero para los verdaderamente ricos el robo probablemente ha sido un problema menor, históricamente, que la confiscación. La confiscación siempre fue un arma política y económica de primera magnitud en manos de los gobernantes, especialmente los gober-

nantes fuertes, en sistemas no capitalistas. Sin duda la confiscación ha sido uno de los principales mecanismos por los que se impidió que los capitalistas hicieran prevalecer la prioridad de la acumulación interminable de capital. Es por eso por lo que la institucionalización de la ilegitimidad de la confiscación a través del establecimiento no sólo de los derechos de propiedad sino del "imperio de la ley" ha sido una condición necesaria de la construcción de un sistema capitalista histórico. La confiscación era bastante corriente en los primeros tiempos del moderno sistema mundial, si no directamente entonces indirectamente a través de quiebras del estado (recuérdense las cuatro quiebras sucesivas de los Habsburgo españoles), y la confiscación por la vía de la socialización ha sido un fenómeno del siglo XX. Sin embargo, lo notable no es cuánta sino cuán poca confiscación ha habido. En ningún otro sistema mundial ha habido un nivel de seguridad comparable para los capitalistas, y de hecho esa seguridad contra la confiscación ha crecido con el tiempo. Incluso con frecuencia los procesos de confiscación se han hecho "con compensación", y además, como sabemos, muchas veces han sido revertidos y por lo tanto, desde el punto de vista sistémico, han sido sólo transitorios. En todo caso, la expansión del imperio de la ley ha tendido a hacer más predecibles los niveles futuros de ingresos, lo que permite a los capitalistas hacer inversiones más racionales y en consecuencia por último con mayores beneficios.

En cuanto a los impuestos, por supuesto nadie quiere tener que pagarlos, pero los capitalistas como clase nunca se han opuesto a los tributos que consideran razonables. Desde su punto de vista, impuestos razonables son los que compran servicios del estado. Como en cualquier compra, los capitalistas prefieren pagar el precio más bajo posible, pero no esperan obtener esos servicios gratis. Además, como sabemos, los impuestos en el papel no son exactamente iguales a los impuestos que realmente se pagan. Sin embargo, en justicia hay que decir que la tasa de tributación real ha ido aumentando a lo largo de los siglos en la economía-mundo capitalista, pero esto es porque los servicios han aumentado. No es nada seguro que para los capitalistas resultara menos gravoso asumir directamente los costos de esos servicios. En realidad yo diría que las tasas de imposición fiscal relativamente elevadas son convenientes para los capitalistas, porque buena parte, incluso la mayor parte, de ese dinero se recicla y vuelve a ellos de una manera u otra, lo que signi-

fica que la fiscalidad estatal tiende a ser una forma de desplazar plusvalor de las empresas pequeñas y la clase trabajadora hacia los grandes capitalistas.

¿Qué servicios necesitan los capitalistas del estado? El primero y principal servicio que requieren es protección contra el mercado libre. El mercado libre es enemigo mortal de la acumulación de capital. El mercado libre hipotético, tan caro a las elucubraciones de los economistas, un mercado con múltiples compradores y vendedores, todos los cuales tienen información perfecta, sería por supuesto un desastre desde el punto de vista capitalista. ¿Quién podría hacer dinero en él? El capitalista se vería reducido al ingreso del proletario hipotético del siglo XIX, viviendo de "la ley de hierro de los beneficios en un mercado libre", apenas lo suficiente para sobrevivir. Sabemos que no es así como funciona, pero eso se debe a que el mercado que realmente existe no es en absoluto libre.

Obviamente, cualquier productor determinado podrá aumentar sus ganancias en la medida en que monopolice el mercado. Pero el mercado libre tiende a socavar los monopolios, cosa que por supuesto siempre han dicho los voceros de los capitalistas. Si una actividad es ventajosa, y las actividades monopolizadas por definición lo son, entonces otros empresarios entrarán al mercado si pueden, reduciendo así el precio al que se vende en el mercado determinado artículo. "¡Si pueden!" El mercado mismo impone muy escasas limitaciones a esa entrada. Esas limitaciones se llaman eficiencia. Si el que entra puede igualar la eficiencia de los productores existentes, el mercado le da la bienvenida. Las limitaciones de la entrada realmente significativas son obra del estado, o mejor dicho de los estados.

Los estados tienen principalmente tres mecanismos que transforman las transacciones económicas del mercado. El más obvio es la fuerza de la ley. Los estados pueden crear monopolios o prohibirlos, o inventar cuotas. Los métodos más utilizados son las limitaciones a la importación/exportación y, aún más importante, las patentes. Cuando esos monopolios se rebautizan "propiedad intelectual", la idea es que nadie notará hasta qué punto esa idea es incompatible con el concepto de un mercado libre, o quizá nos permite ver hasta qué punto el concepto de propiedad es incompatible con el de un mercado libre. Después de todo, la frase inicial clásica de los asaltantes, "La bolsa o la vida", ofrece una alternativa de mercado libre. Lo mismo puede decirse de la clásica amenaza terrorista: "Haga x porque si no..."

Las prohibiciones son importantes para los empresarios, pero parecen violar gravemente buena parte de la retórica, de manera que hay cierto grado de vacilación política acerca de su uso demasiado frecuente. Otro instrumento del estado es la creación de monopolios que son un poco menos visibles y por lo tanto probablemente más importantes. Es muy fácil para el estado distorsionar el mercado. Como el mercado supuestamente beneficia al más eficiente, y la eficiencia es una cuestión de reducir los costos por la misma producción, el estado puede simplemente asumir parte de los costos del empresario. Cada vez que subsidia en cualquier forma al empresario está absorbiendo parte de sus costos. El estado puede hacerlo directamente en un producto determinado, pero lo que es más importante, puede hacerlo para varios empresarios al mismo tiempo de dos maneras. Puede construir lo que se llama infraestructura, lo que por supuesto significa que determinados empresarios no tendrán que cargar con esos costos. Esto generalmente se justifica alegando que los costos son excesivos para cualquier empresario individual y que ese gasto representa una distribución colectiva de esos costos que beneficia a todos. Pero esa explicación da por sentado que todos los empresarios se benefician por igual, lo que raras veces ocurre, ciertamente no en el nivel transnacional y pocas veces aun dentro de las fronteras del estado. En todo caso, generalmente los costos no se imponen a la colectividad de beneficiarios sino a todos los contribuyentes, e incluso en forma desproporcionada a los no usuarios.

Y esa asunción directa de los costos a través de la infraestructura no es la mayor de las formas de asistencia que el estado proporciona. Los estados ofrecen a los empresarios la posibilidad de no pagar los costos de la reparación de daños causados por ellos a cosas que no son de su propiedad. Cuando un empresario contamina un río y no paga los costos de evitar la contaminación o bien de devolver ese río a su estado prístino, *de facto* el estado está permitiendo la transmisión de ese costo a la sociedad en su conjunto, y con frecuencia esa cuenta no se paga por generaciones, pero eventualmente alguien tendrá que pagarla. Mientras tanto, la ausencia de imposiciones al empresario, su capacidad de "externalizar" costos, es un subsidio de importancia considerable.

Y el proceso tampoco termina ahí. Ser un empresario en un estado fuerte tiene una ventaja especial de la que no disfrutan igualmente los empresarios en otros estados. Y aquí vemos la ventaja de

la ubicación de los estados dentro de un sistema interestatal desde el punto de vista de los empresarios. Los estados fuertes pueden impedir que otros estados otorguen ventajas monopólicas contrarias a determinados empresarios, en general ciudadanos de esos mismos estados.

La proposición es muy sencilla. El verdadero lucro, el tipo de ganancias que permite la acumulación interminable de capital en serio, sólo es posible con monopolios relativos, por el tiempo que duren. Además, el sistema de múltiples estados dentro de un sistema interestatal ofrece una gran ayuda a los empresarios al asegurarse de que los estados se limiten a ayudarlos y no se pasen de la raya y los perjudiquen. El curioso sistema interestatal permite a los empresarios, en particular los grandes, esquivar a los estados que se quieren agrandar demasiado buscando el patrocinio de otros estados, o utilizando un mecanismo del estado para dominar a otro mecanismo del estado.

Esto nos lleva al tercer modo en que los estados pueden impedir que el mercado funcione libremente. Los estados son grandes compradores en sus mercados nacionales, y los estados grandes son responsables de una proporción impresionante de las compras en el mercado mundial. Con frecuencia son monopsonistas, o casi monopsonistas, para algunos bienes muy caros, por ejemplo, hoy, para armamentos o superconductores. Desde luego podrían utilizar ese poder para bajar los precios para sí mismos en cuanto compradores, pero en cambio en su mayoría parece que lo utilizan para permitir que los productores monopolicen porciones más o menos iguales del mercado y eleven sus precios en forma escandalosa.

Pero, dirán ustedes, ¿entonces por qué se agitaba tanto Adam Smith? ¿No clamaba contra el poder del estado de crear monopolios? ¿No pedía *laissez-faire, laissez-passer*? Sí, lo hacía, hasta cierto punto. Pero lo más importante es comprender por qué. Obviamente, el monopolio de un hombre es el veneno de otro. Y los empresarios siempre están compitiendo ante todo entre ellos. Por lo tanto, los que están afuera siempre están clamando contra los monopolios inducidos por el estado. Adam Smith era el portavoz de esos pobres inocentes oprimidos. Por supuesto, después de que destruyen los monopolios de los que no formaban parte, los oprimidos pasan alegremente a crear otros nuevos, pero suyos, y en ese punto dejan de citar a Adam Smith y en cambio empiezan a financiar fundaciones neoconservadoras.

Desde luego, el monopolio no es la única ventaja que los capitalistas pueden obtener del estado. La otra gran ventaja que siempre se señala es el mantenimiento del orden. Orden dentro del estado significa ante todo orden contra la insurgencia de las clases trabajadoras. Esto es algo más que la función policial contra el robo; es el papel del estado en reducir la eficacia de la lucha de clase de los trabajadores. Esto se hace a través de una combinación de fuerza, engaño y concesiones. Cuando decimos estado liberal queremos decir un estado en que la cantidad de fuerza es reducida y la cantidad de engaño y concesiones es mayor. Esto funciona mejor, por cierto, pero no siempre es posible, especialmente en zonas periféricas de la economía-mundo, donde el excedente disponible es demasiado poco para que el estado pueda destinar mucho a concesiones. Sin embargo, aun en el estado más liberal hay serias restricciones legales para acciones de las clases trabajadoras, y en conjunto esas restricciones son mayores, normalmente mucho mayores, que las recíprocamente impuestas a los patrones. Ningún sistema legal es totalmente ciego a la clase, aunque, como resultado de la actividad política de los trabajadores en los últimos dos siglos, después de 1945 la situación tendió a ser un poco mejor de lo que era antes. Esa mejora en la posición de las clases trabajadoras es lo que la ideología conservadora resurgente en todo el mundo viene combatiendo desde los años setenta.

Pero ¿y qué hay con el orden interestatal? Schumpeter, en uno de sus pocos momentos de ingenuidad, insistió en que el desorden interestatal era una negativa desde el punto de vista de los empresarios y un atavismo social. Tal vez no fue sólo ingenuidad lo que llevó a Schumpeter a insistir en eso; tal vez fue simplemente su desesperada necesidad de no aceptar la lógica económica de Lenin en *El imperialismo*. En todo caso, a mí me parece bastante claro que la posición de los capitalistas en general hacia la guerra es la misma que hacia los impuestos. Su actitud depende de las circunstancias particulares. La guerra contra Saddam Hussein puede parecer positiva en términos de preservar ciertas posibilidades de acumulación de capital para algunos capitalistas. Hasta las guerras mundiales fueron provechosas para algunos capitalistas, casi siempre a condición de que estuvieran al servicio de los triunfadores y fuera de la línea directa de fuego, o en caso de que su producción estuviese particularmente ligada a las necesidades bélicas de cualquiera de los lados.

Sin embargo, hay algo de validez general en lo que dice Schumpeter, en cuanto el desorden interestatal excesivo o demasiado prolongado hace difícil predecir la situación del mercado y lleva a la destrucción insensata de propiedades. Además hace imposibles, o por lo menos muy difíciles, ciertos tipos de transacciones económicas, al interferir con rutas previas de cadenas de mercancías. En suma, si el sistema mundial estuviera continuamente en un estado de "guerra mundial", el capitalismo probablemente no funcionaría muy bien. Por lo tanto, los estados son necesarios para evitar eso. O más bien es necesario tener una potencia hegemónica capaz de instituir cierto grado de regulación en el sistema, lo cual aumenta la predecibilidad y minimiza las pérdidas inesperadas. Pero, de nuevo, el orden que impone una potencia hegemónica siempre es mejor para algunos capitalistas que para otros. La unidad colectiva de las clases capitalistas no es muy fuerte en ese sentido. Podríamos resumir esto diciendo que en muchos momentos del tiempo y para algunos capitalistas hacer la guerra es un gran servicio, aun cuando esto no siempre es cierto. Desde luego, no quiero sugerir que los capitalistas, individual o colectivamente, inicien o terminen las guerras. Los capitalistas son poderosos en una economía-mundo capitalista, pero no lo controlan todo. En el cuadro de la decisión respecto a las guerras entran otros.

En este punto debemos examinar la llamada autonomía de los estados. Los capitalistas buscan acumular capital. Los políticos, en su mayoría, buscan principalmente obtener cargos y permanecer en ellos. Podríamos verlos como pequeños empresarios que, sin embargo, ejercen un poder considerable más allá de su capital propio. Permanecer en el cargo es función del apoyo —apoyo de los estratos capitalistas, por supuesto, pero también apoyo de los estratos populares de ciudadanos/votantes. Este último apoyo es el que posibilita la legitimidad mínima de una estructura estatal. Sin esa legitimidad mínima, permanecer en el cargo tiene un costo muy alto y se limita la estabilidad a largo plazo de la estructura estatal.

¿Qué es lo que legitima a un estado dentro de la economía-mundo capitalista? Seguramente no es la equidad de la distribución del plusvalor, ni siquiera de la aplicación de las leyes. Si decimos que son los mitos que cada estado utiliza acerca de su historia, sus orígenes o sus especiales virtudes, todavía tenemos que preguntar por qué la gente cree esos mitos. No es evidente por sí mismo que deban hacerlo. Y en todo caso sabemos que las insurrecciones po-

pulares se producen repetidamente, y algunas de ellas incluso tienen relación con procesos culturales revolucionarios que cuestionan esos mitos básicos.

Por lo tanto, la legitimidad necesita explicación. La tipología weberiana nos permite comprender las diferentes formas en que la gente legitima sus estados. Lo que Weber llama legitimación racional-legal es por supuesto la forma que la ideología liberal prefiere. En gran parte del mundo moderno esa forma ha llegado a prevalecer, si no todo el tiempo por lo menos gran parte del tiempo. ¿Pero por qué prevalece? Insisto no sólo en la importancia de esta cuestión sino en el hecho de que la respuesta está lejos de ser evidente por sí misma. Vivimos en un mundo sumamente desigual. Un mundo en el que la polarización va aumentando constantemente y en el que incluso los estratos medios no están siguiendo el paso de los más altos, a pesar de todas las mejoras de su situación absoluta. Entonces, ¿por qué tantas personas toleran esta situación e incluso la defienden?

Me parece que hay dos tipos de respuestas posibles. Uno es la privación relativa: es posible que a *nosotros* nos vaya mal, o por lo menos no del todo bien, pero a *ellos* les va realmente mal. Por lo tanto, vamos a no sacudir el bote, y sobre todo vamos a impedir que ellos sacudan el bote. Me parece que el hecho de que este tipo de psicología colectiva desempeña un papel muy importante es ampliamente aceptado, tanto por los que lo aplauden hablando de una clase media considerable como base de la estabilidad democrática como por los que lo lamentan y hablan de una aristocracia de los trabajadores que tiene una falsa conciencia, y tanto si pensamos que esto opera principalmente dentro de los estados o en el conjunto del sistema mundial. Esta explicación es estructural, es decir, es una argumentación que cierta psicología colectiva deriva de la estructura misma de la economía-mundo capitalista. Si ese aspecto de la estructura se mantiene intacto, es decir, si seguimos teniendo una estructura jerárquica que tiene muchas posiciones en la escala, entonces el grado de legitimación derivado de la estructura debería mantenerse constante. Por el momento la realidad de la estructura jerárquica de posiciones parece mantenerse intacta, y por lo tanto la explicación estructural no puede explicar ninguna variación en la legitimación.

Sin embargo, parece haber un segundo factor importante que explica la continuada legitimación de las estructuras del estado. Ese

factor es más coyuntural, lo que significa que puede variar, y de hecho ha variado. Antes del siglo XIX, el grado de legitimación de la economía-mundo capitalista era sin duda muy bajo, y en la mayoría de las zonas periféricas se mantuvo bajo hasta muy adelantado el siglo XX. La continua mercantilización de las transacciones productivas dieron la impresión de traer cambios, mucho e incluso la mayoría de los cuales fueron negativos desde el punto de vista de los productores directos. Sin embargo, después de la Revolución francesa la situación empezó a cambiar. No es que los efectos de la mercantilización se hayan vuelto menos negativos, por lo menos para la gran mayoría, sino que su inquietud adoptó la forma de insistir en que no se podía hablar de la soberanía como una mera definición de autoridad y poder legítimo. Era preciso preguntar: ¿Quién ejerce ese poder? ¿Quién es soberano? Si la respuesta no había de ser que un monarca absoluto, ¿qué alternativa había? Como sabemos, la nueva respuesta que empezó a ser ampliamente aceptada era "el pueblo".

Decir que el pueblo es soberano no es decir nada preciso, puesto que todavía hay que decidir quién es el pueblo y por qué medios puede ejercer colectivamente esa autoridad. Sin embargo, simplemente sugerir que existe una entidad como "el pueblo" y que es capaz de ejercer poder soberano tuvo implicaciones radicales para los que ejercían la autoridad *de facto*. El resultado ha sido la gran agitación político-cultural de los siglos XIX y XX en torno a la cuestión de cómo interpretar, y domar, el ejercicio de la soberanía por el pueblo.

La historia de esa doma es la historia de la ideología liberal: su invención, su ascenso triunfal en el siglo XIX como geocultura de la economía-mundo capitalista, su capacidad de transformar a las dos ideologías rivales (el conservadurismo, por un lado, y el radicalismo/socialismo, por el otro) en avatares del liberalismo. Cómo ocurrió eso lo he examinado extensamente en mi libro *Después del liberalismo*. Permítanme solamente resumir lo esencial.

El liberalismo se presentó como una doctrina centrista. Los liberales predicaban que el progreso es deseable e inevitable y que la mejor manera de obtenerlo sería instituir un proceso de reforma racional, controlado por especialistas que podrían, con base en análisis informados, llevar a cabo las reformas necesarias en todo el sistema histórico, utilizando la autoridad de los estados como palanca política básica. Enfrentados a las impetuosas demandas de las "clases peligrosas" del siglo XIX –el proletariado urbano de Europa oc-

cidental y Norteamérica— los liberales ofrecían un programa de reformas de tres puntos: sufragio, el comienzo de un estado de bienestar y un nacionalismo racista políticamente integrador.

El programa de tres puntos funcionó extraordinariamente bien, y para 1914 las clases peligrosas originales, el proletariado urbano de Europa occidental y Norteamérica, ya no eran peligrosas. Pero en ese momento los liberales se encontraron enfrentados a un nuevo grupo de "clases peligrosas": las fuerzas populares del resto del mundo. En el siglo XX los liberales trataron de aplicar un programa de reformas similar en el nivel interestatal. La autodeterminación de las naciones operó como equivalente funcional del sufragio universal, y el desarrollo económico de las naciones subdesarrolladas fue propuesto como equivalente del estado de bienestar nacional. Pero el tercer punto era imposible de trasladar porque, si se trata de incluir a todo el mundo, no queda ningún grupo exterior contra el cual construir un nacionalismo racista integrador.

Sin embargo, la versión del siglo XX del liberalismo en el nivel mundial también pareció funcionar hasta cierto punto y por algún tiempo, especialmente en los "gloriosos" años siguientes a 1945. Fue alrededor de 1968 cuando la fórmula empezó a fallar. La autodeterminación de las naciones, por supuesto, no presentó mayores problemas, pero la redistribución a escala mundial, incluso en grado modesto, amenazaba con afectar seriamente la acumulación interminable de capital. Y el tercer programa estaba totalmente ausente. Alrededor de 1970, el liberalismo global ya no parecía viable.

Para comprender por qué esto es tan devastador para el sistema, tenemos que entender qué era lo que el liberalismo había ofrecido y por qué en consecuencia había logrado estabilizar políticamente el sistema por tanto tiempo. El programa de tres puntos que los liberales habían utilizado para domar a las clases peligrosas no ofrecía a las clases peligrosas lo que querían y lo que pedían inicialmente, que se resume fácilmente en el lema clásico de la Revolución francesa: "libertad, igualdad, fraternidad". Si se hubiera respondido a esas demandas ya no habría habido economía-mundo capitalista, puesto que habría sido imposible asegurar la acumulación incesante de capital. Por lo tanto, lo que los liberales ofrecieron fue la mitad del pastel, o más exactamente alrededor de un séptimo del pastel: un nivel de vida razonable para una minoría de la población del mundo (los famosos estratos medios). Ese pedacito de pastel era

sin duda mucho más de lo que ese séptimo tenía antes, pero estaba muy lejos de ser una porción igual del pastel, y para los otros seis séptimos no significaba casi nada.

Dar eso no reducía significativamente las posibilidades de acumular capital para los grandes capitalistas, pero logró el objetivo político de detener la fermentación revolucionaria a mediano plazo. El séptimo que se benefició materialmente estaba en su mayoría agradecido, especialmente cuando veían las condiciones de los que habían quedado atrás. (Recuérdese la imagen de Tawney de los talentosos que "alcanzan la orilla nadando, sin que los disuada el pensamiento de sus compañeros que se ahogan").[1] Lo más interesante es la reacción de los "compañeros que se ahogan": llegaron a interpretar la capacidad de los talentosos para nadar hasta la playa como prueba de que había esperanza para ellos, lo cual es psicológicamente comprensible, pero analíticamente imprudente.

El liberalismo ofrecía el opio de la esperanza y se lo tragaron entero. No fueron los últimos en tragarlo los dirigentes de los movimientos antisistémicos del mundo, que se movían con base en la promesa de esperanza. Afirmaban que iban a alcanzar la buena sociedad mediante la revolución, aunque por supuesto en realidad querían decir por medio de reformas, que ellos, como especialistas sustitutivos de los propuestos por las autoridades presentes, administrarían en cuanto llegaran a controlar las palancas del poder estatal. Supongo que si uno se está ahogando y alguien le ofrece esperanza, no es irracional agarrarse a cualquier cosa que le extiendan como salvavidas. No es posible regañar retrospectivamente a las masas populares del mundo por dar su apoyo y su energía moral a los múltiples movimientos antisistémicos que expresaban sus agravios.

Los que estaban en el poder, enfrentados a movimientos antisistémicos volubles, vigorosos y denunciatorios, podían reaccionar de dos maneras. Si estaban asustados, y con frecuencia lo estaban, podían tratar de cortarle la cabeza a lo que veían como víboras. Pero como eran más bien hidras, los defensores del *statu quo* más sofisticados comprendieron que hacían falta respuestas más sutiles, y llegaron a darse cuenta de que los movimientos antisistémicos de hecho servían, en una forma perversa, a los intereses del sistema. Movilizar a las masas significaba canalizar a las masas, y el poder estatal para los dirigentes tenía efectos muy conservadores. Además

[1] R. H. Tawney, *Equality*, 4a. ed., Londres, George Allen & Unwin, 1952, p. 109.

esos movimientos, una vez que estaban en el poder, iban ellos mismos en contra de las impetuosas demandas de sus seguidores, y tendían a hacerlo con tanta o más severidad que sus predecesores. Aparte de que el sedante de la esperanza era mucho más efectivo cuando el que lo recomendaba era un líder revolucionario certificado. Si el futuro les pertenecía, las masas populares razonaban que podían darse el lujo de esperar un poco, especialmente si tenían un estado "progresista". Por lo menos sus hijos heredarían la tierra.

El de 1968 fue algo más que un choque momentáneo. El choque del 68 fue la comprensión de que toda la geocultura del liberalismo, y en particular la construcción del optimismo histórico por los movimientos antisistémicos, estaban contaminados, o más bien eran un fraude, y que los hijos de las masas populares no estaban designados para heredar la tierra; en realidad lo más probable era que sus hijos estuvieran aún peor que ellos. Y en consecuencia esas masas populares empezaron a abandonar esos movimientos antisistémicos, y más allá de los movimientos, todo reformismo liberal, y por lo tanto abandonaron las estructuras estatales como vehículo para su mejoramiento colectivo.

Abandonar un camino de esperanza ya muy recorrido no es algo que se haga con el corazón alegre. Porque no se sigue que los seis séptimos de la humanidad estuvieran dispuestos a aceptar tranquilamente su destino como seres humanos oprimidos y sin posibilidades de realizarse. Muy al contrario. Cuando uno abandona las promesas de esperanza aceptadas, busca otros caminos. El problema es que no son tan fáciles de encontrar. Pero hay algo peor. Los estados no ofrecían mejoramiento a largo plazo para la mayoría de las poblaciones del mundo, pero sí ofrecían cierto grado de seguridad a corto plazo contra la violencia. Sin embargo, si las poblaciones ya no legitiman a los estados, tienden a desobedecer a sus policías y a no pagar sus impuestos. Y en consecuencia los estados tienen menos capacidad para ofrecer seguridad a corto plazo contra la violencia. En ese caso los individuos (y las empresas) tienen que volver a la antigua solución de proveer su propia seguridad.

Pero apenas la seguridad privada vuelve a ser un ingrediente social importante, la confianza en el imperio de la ley tiende a desintegrarse, y lo mismo ocurre con la conciencia civil (o cívica). Surgen (o resurgen) grupos cerrados como único refugio seguro, y los grupos cerrados tienden a ser intolerantes, violentos e inclinados a las purificaciones zonales. A medida que la violencia intergrupal au-

menta, la dirigencia tiende a irse convirtiendo cada vez más en una especie de mafia, en el sentido de que combina la insistencia muscular en la obediencia acrítica dentro del grupo con el aprovechamiento venal. Esto lo vemos a nuestro alrededor por todas partes hoy y veremos mucho más en las décadas que se avecinan.

En la actualidad la hostilidad al estado está de moda y se va extendiendo. Los temas antiestatales que habían sido comunes al conservadurismo, el liberalismo y el radicalismo/socialismo y que en la práctica habían sido ignorados durante más de ciento cincuenta años, ahora están hallando una resonancia profunda en el comportamiento político en todos los campos. ¿No deberían alegrarse los estratos capitalistas? Parece dudoso que lo hagan, porque ellos necesitan al estado, al estado fuerte, mucho más de lo que nunca ha admitido su retórica oficial.

No hay duda de que no quieren que los estados periféricos interfieran con los flujos de transacciones de la economía-mundo, y ahora que los movimientos antisistémicos están en dificultades serias los grandes capitalistas pueden utilizar al FMI y otras instituciones para imponer esas preferencias. Sin embargo, una cosa es que el estado ruso ya no pueda impedir la entrada a los inversionistas extranjeros y otra muy diferente que el estado ruso sea incapaz de garantizar la seguridad personal de los empresarios que visitan Moscú.

En un número reciente de CEPAL *Review*, Juan Carlos Lerda hace una evaluación muy cautelosa de la pérdida de autonomía de las autoridades estatales frente a la globalización. Sin embargo, insiste en lo que cree que es un aspecto brillante en el aumento del vigor de las fuerzas mercantiles mundiales:

> El fenómeno de la globalización efectivamente restringe la libertad de movimientos de los gobiernos nacionales. Sin embargo, la fuerza disciplinante de la competencia internacional que subyace a por lo menos gran parte del proceso podría tener efectos benéficos considerables en el curso futuro de la política pública de los países de la región. Así, cuando se habla de "pérdida de autonomía" es preciso tener cuidado de investigar si no se trata más bien de una benéfica "reducción del nivel de arbitrariedad" con que a veces se aplica la política pública.[2]

[2] Juan Carlos Lerda, "Globalization and the Loss of Autonomy by the Fiscal, Banking and Monetary Authorities", CEPAL *Review* 58, abril de 1996, pp. 76-77. El texto continúa: "Vale la pena preguntar, por ejemplo, si la creciente intolerancia de los mercados financieros internacionales –frente a la manipulación arbitraria de las ta-

Aquí vemos lo que podríamos llamar la línea oficial. El mercado es objetivo y por lo tanto "disciplinador". Lo que disciplina, al parecer, son los instintos perversos de todos de tomar decisiones sociales con base en cualquier cosa que no sea la maximización de los beneficios. Cuando los estados toman decisiones sociales en esa forma están siendo arbitrarios.

Pero dije que los estados intentan no ser "arbitrarios" cuando están en juego intereses capitalistas importantes y oirá el griterío. En 1990, cuando instituciones financieras de las mayores de Estados Unidos estaban en peligro de quebrar, Henry Kaufman publicó un "editorial de opinión" en el *New York Times* en que decía:

> Las instituciones financieras son las tenedoras, y por lo tanto las guardianas, de los ahorros y fondos temporales de los estadunidenses, con una responsabilidad pública única. Permitir realmente que el mercado discipline al sistema financiero significaría aceptar una avalancha de potenciales fracasos.[3]

Ahí está claramente expuesto. Está muy bien que el mercado discipline a los estados cuando son arbitrarios, pero si los estados permiten que el mismo mercado discipline a los bancos son irresponsables. Una decisión social de mantener el bienestar social es irresponsable, pero la decisión social de salvar a los bancos no lo es.

Debemos tener siempre claramente presente no sólo que el monopolio (o la decisión arbitraria) de un hombre es el veneno de otro, sino que los capitalistas dependen de la intervención de los estados en tal multitud de formas que cualquier debilitamiento real de la autoridad estatal es desastrosa para ellos. Lo que hemos venido sosteniendo aquí es que la globalización de hecho no está afectando en forma significativa la capacidad de los estados para funcionar, y tampoco es ésa la intención de los grandes capitalistas. Sin embargo, los estados, por primera vez en quinientos años, van ca-

sas de cambio, o a los prolongados déficit públicos altos— afecta realmente la autonomía de las autoridades internas (apretando las restricciones a los gobiernos) o si no es más bien una fuerza benéfica que impedirá males mayores en el futuro (como la acumulación de grandes diferencias en las tasas de cambio que darán origen a traumas financieros con efectos negativos considerables en la esfera real de la economía cuando se produzca la inevitable devaluación)."

[3] Henry Kaufman, "After Drexel, Wall Street Is Headed for Darker Days", *International Herald Tribune*, 24-25 de febrero de 1990 (reimpr. del *New York Times*).

yendo en picada en términos de su soberanía, interna y externa. Esto no se debe a una transformación de las estructuras económicas mundiales sino a una transformación de la geocultura, y ante todo a la pérdida de esperanza de las masas populares en el reformismo liberal y sus encarnaciones en la izquierda.

Desde luego, la transformación de la geocultura es consecuencia de transformaciones en la economía-mundo, principalmente el hecho de que muchas de las contradicciones internas del sistema han llegado a puntos en los que ya es imposible hacer ajustes que resuelvan una vez más el problema de modo que veamos una renovación cíclica del proceso capitalista. Esos dilemas críticos del sistema incluyen entre otros la desruralización del mundo, el alcance de los límites de la degradación ecológica y las crisis fiscales de los estados, provocadas por la democratización del terreno político y el consiguiente ascenso de los niveles mínimos de demanda de educación y servicios de salud.[4]

La soberanía de los estados –su soberanía interna y externa dentro del marco del sistema interestatal– es un pilar fundamental de la economía-mundo capitalista. Si cae o declina seriamente, el capitalismo como sistema es insostenible. Concuerdo en que hoy está declinando, por primera vez en la historia del moderno sistema mundial. Éste es el principal signo de la crisis aguda del capitalismo como sistema histórico. El problema fundamental de los capitalistas, individualmente y como clase, es si aprovechar a corto plazo el debilitamiento de los estados o tratar a corto plazo de reparar o restaurar la legitimidad de las estructuras estatales, o dedicar sus energías al intento de construir un sistema alternativo. Detrás de la retórica, defensores inteligentes del *statu quo* tienen conciencia de esa situación crítica. Mientras tratan de que todos los demás sigamos hablando de los seudotemas de la globalización, por lo menos algunos de ellos están tratando de imaginar cómo podría ser un sistema sustitutivo y cómo mover las cosas en esa dirección. Si no queremos vivir en el futuro con la solución desigualitaria que ellos promueven, nosotros deberíamos estar haciéndonos la misma pregunta. Permítaseme resumir mi posición. Una economía-mundo capitalista requiere una estructura en la que hay estados soberanos unidos en un sistema interestatal. Esos estados desempeñan papeles crucia-

[4] Véase el detallado análisis de la crisis de las estructuras de la economía-mundo capitalista en Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996.

les en el mantenimiento de los empresarios. Los principales son la asunción de parte de los costos de producción, la garantía de cuasimonopolios para aumentar las tasas de beneficio y sus esfuerzos tanto por restringir la capacidad de las clases trabajadoras de defender sus intereses como por suavizar el descontento mediante redistribuciones parciales de plusvalor.

Sin embargo, este sistema histórico, como cualquier otro, tiene sus contradicciones, y cuando esas contradicciones llegan a cierto punto (o, dicho de otro modo, cuando la trayectoria se ha alejado mucho del equilibrio), el funcionamiento normal del sistema se vuelve imposible. El sistema llega a un punto de bifurcación. Hay muchos indicios de que hoy hemos llegado a ese punto. La desruralización, el agotamiento ecológico y la democratización, cada uno a su modo, reducen la capacidad de acumular capital. Lo mismo hace el hecho de que, por primera vez en quinientos años, la fuerza de los estados está declinando, no debido al aumento de la fuerza de las empresas transnacionales, como se suele afirmar, sino debido a la disminución de la legitimidad concedida a los estados por sus poblaciones, como resultado de haber perdido la fe en las perspectivas de mejoramiento gradual. El estado todavía es importante, sobre todo para los empresarios. Y debido a la declinación de la fuerza de los estados, las transnacionales se encuentran en graves dificultades, ya que por primera vez enfrentan una compresión de sus beneficios a largo plazo y los estados no están en posición de rescatarlas.

Hemos entrado en tiempos revueltos. El desenlace es incierto. No podemos estar seguros de qué tipo de sistema histórico remplazará a este en el que nos encontramos. Lo que podemos saber con certeza es que el muy peculiar sistema en que vivimos, y en el que los estados han desempeñado un papel crucial apoyando los procesos de acumulación interminable de capital, ya no puede continuar funcionando.

5. LA ECOLOGÍA Y LOS COSTOS DE PRODUCCIÓN CAPITALISTAS

*No hay salida**

Hoy prácticamente todos concuerdan en que ha habido una grave degradación del medio ambiente natural en que vivimos, en comparación con hace treinta años, y forzosamente en comparación con hace cien años, no digamos quinientos años. Y esto a pesar de una enorme expansión del conocimiento y continuas invenciones tecnológicas significativas que podríamos haber esperado que llevaran a las consecuencias opuestas. El resultado es que hoy, a diferencia de hace treinta o cien o quinientos años, la ecología ha pasado a ser un problema político serio en muchas partes del mundo. Incluso hay movimientos políticos significativos organizados centralmente en torno al tema de defender el medio ambiente de ulteriores degradaciones y dentro de lo posible invertir la situación.

Por supuesto, la evaluación del grado de seriedad del problema contemporáneo varía desde los que piensan que el fin del mundo es inminente hasta los que creen que una solución técnica es perfectamente posible y está cerca. Creo que la mayoría de las personas se coloca en una posición intermedia. Como no estoy en condiciones de exponer el caso desde el punto de vista científico, adoptaré esa evaluación intermedia como plausible y pasaré al análisis de la importancia de este tema para la economía política del sistema mundial.

Todo el universo está desde luego en un proceso de cambio permanente, de manera que el mero hecho de que las cosas no son lo que antes eran es tan trivial que no merece siquiera señalarse. Además, dentro de esa turbulencia constante, hay patrones de renovación estructural que llamamos vida. Los fenómenos de la vida, u orgánicos, tienen un principio y un fin de su existencia individual pero en el proceso procrean, de modo que la especie tiende a continuar. Sin embargo, esa renovación cíclica nunca es perfecta, y por

* Discurso principal en PEWS XXI, "The Global Environment and the World-System", Universidad de California en Santa Cruz, 3-5 de abril de 1997.

lo tanto la ecología en general nunca es estática. Además, todos los fenómenos vivientes de alguna manera ingieren productos exteriores a ellos, incluyendo con mucha frecuencia otros fenómenos vivientes, y la proporción presas/depredadores nunca es perfecta, de manera que el medio biológico siempre está evolucionando.

Además, los venenos también son fenómenos naturales y estaban desempeñando un papel en el balance ecológico mucho antes de que los humanos aparecieran en el cuadro. Seguramente hoy sabemos tanto más que nuestros antepasados de química y de biología que posiblemente tenemos mayor conciencia de las toxinas presentes en nuestro ambiente; pero quizá no, puesto que en estos días también nos vamos enterando de cuán sofisticados eran los pueblos preliteratos con respecto a toxinas y antitoxinas. Todos aprendemos estas cosas en nuestra educación primaria y secundaria, y por la simple observación de la vida cotidiana. Sin embargo, a menudo tendemos a descuidar esas limitaciones obvias cuando hablamos de la política de los temas ecológicos.

La única razón valiosa para examinar estos asuntos es considerar que en los últimos años ha ocurrido algo especial o adicional, que el peligro ha aumentado y que es posible hacer algo acerca de este peligro. La argumentación de los verdes y otros movimientos ecologistas precisamente incluye los dos argumentos: mayor nivel de peligro (por ejemplo, los hoyos en la capa de ozono o el efecto invernadero, o los desechos atómicos) y sus potenciales soluciones.

Como he dicho, estoy dispuesto a partir del supuesto de que es razonable hablar de un aumento del peligro, lo cual requiere alguna reacción urgente. Sin embargo, para que nuestra reacción ante el peligro sea inteligente, necesitamos hacernos dos preguntas: ¿para quién existe ese peligro? Y ¿qué es lo que explica ese aumento del peligro? A su vez la pregunta de para quién es el peligro tiene dos componentes: quiénes entre los seres humanos y quiénes entre todos los seres vivos. La primera pregunta plantea la comparación de actitudes del Norte y del Sur hacia cuestiones ecológicas; la segunda es el problema de la ecología profunda. De hecho ambas involucran cuestiones relacionadas con la naturaleza de la civilización capitalista y el funcionamiento de la economía-mundo capitalista, lo cual significa que antes de que podamos ocuparnos de "para quién", es mejor que analicemos el origen de ese aumento del peligro.

La historia comienza con dos características elementales del capitalismo histórico. Uno es bien conocido: el capitalismo es un siste-

ma que tiene una necesidad imperativa de expandirse –expandirse en términos de producción total, expandirse geográficamente– para perseguir su objetivo principal, la acumulación incesante de capital. La segunda característica se menciona mucho menos. Un elemento esencial en la acumulación de capital es que los capitalistas, especialmente los grandes capitalistas, no pagan sus cuentas. Yo llamo a eso el "secreto sucio" del capitalismo.

Permítanme extenderme un poco sobre estos dos puntos. El primero, la expansión constante de la economía-mundo capitalista, es admitido por todos. Los defensores del capitalismo lo proclaman como una de sus grandes virtudes. Las personas preocupadas por los problemas ecológicos lo señalan como uno de sus grandes vicios, y en particular con frecuencia hablan de una de las bases ideológicas de esa expansión, que es la afirmación del derecho (incluso el deber) de los seres humanos a "conquistar la naturaleza". Por supuesto, ni la expansión ni la conquista de la naturaleza eran desconocidas antes del inicio de la economía-mundo capitalista en el siglo XVI. Pero, igual que muchas otras cosas que eran fenómenos sociales antes de esa época, en los sistemas históricos previos no tenía prioridad existencial. Lo que hizo el capitalismo histórico fue traer esos dos temas –la expansión real y su justificación ideológica– al primer plano, y así los capitalistas pudieron superar las objeciones sociales a ese terrible dúo. Ésa es la verdadera diferencia entre el capitalismo histórico y los sistemas históricos anteriores. Todos los valores de la civilización capitalista son milenarios, pero también otros valores contrarios lo son. Lo que queremos decir cuando hablamos de capitalismo histórico es de un sistema en el que las instituciones construidas permitieron que los valores capitalistas adquirieran prioridad, a tal punto que la economía-mundo tomó por el camino de la mercantilización de todo a fin de que hubiera acumulación incesante de capital por sí misma.

El efecto, por supuesto, no se sintió en un día, ni siquiera en un siglo. La expansión tuvo efecto acumulativo. Lleva tiempo cortar los árboles. Los árboles de Irlanda se cortaron todos en el siglo XVII. Pero había otros árboles en otros lugares. Hoy hablamos de la selva lluviosa del Amazonas como la última extensión real, y al parecer está siendo destruida rápidamente. Lleva tiempo agregar toxinas a los ríos y a la atmósfera. Hace apenas cincuenta años, *smog* era una palabra recién inventada para describir la inusitada situación de Los Ángeles. Se pensaba que describía la vida en un lugar que mostra-

ba un total desprecio por la calidad de la vida y la alta cultura. Hoy el *smog* está por todas partes: infesta Atenas y París. Y la economía-mundo capitalista sigue expandiéndose a paso arrasador. Incluso en este viraje hacia abajo de Kondratieff oímos hablar de tasas de crecimiento notables en Asia oriental y sudoriental. ¿Qué podemos esperar en el próximo viraje hacia arriba?

Además, la democratización del mundo, y ha habido una democratización, significa que esa expansión sigue siendo increíblemente popular en la mayor parte del mundo. En realidad ahora es probablemente más popular que nunca. Más personas reclaman sus derechos, y eso incluye en posición central su derecho a un pedazo del pastel. Pero un pedazo del pastel para un porcentaje grande de la población del mundo necesariamente significa más producción, por no hablar del hecho de que el tamaño absoluto de la población del mundo también está aumentando. De manera que los que quieren eso no son sólo los capitalistas sino también gente común. Eso no impide que muchas de esas mismas personas quieran también reducir el ritmo de la degradación del medio ambiente mundial. Simplemente prueba que estamos metidos en una contradicción más de este sistema histórico. Es decir, muchas personas quieren disfrutar al mismo tiempo de más árboles y más bienes materiales, y muchos de ellos simplemente separan en su mente las dos demandas.

Desde el punto de vista de los capitalistas, como sabemos, el objeto de aumentar la producción es aumentar los beneficios. En una distinción que no me parece en absoluto superada, se refiere al valor de cambio y no al valor de uso. Los beneficios de una sola operación son el margen entre el precio de venta y el costo total de producción, es decir, el costo de todo lo que es necesario para llevar ese producto hasta el punto de venta. Por supuesto, los beneficios efectivos de la totalidad de las operaciones de un capitalista se calcula multiplicando ese margen por el monto total de sus ventas. Es decir que el "mercado" limita el precio de venta, porque en cierto punto el precio llega a ser tan alto que el beneficio del total de ventas es menor que si el precio de venta fuese menor.

Pero ¿qué limita los costos totales? En esto desempeña un gran papel el precio de la mano de obra, incluyendo por supuesto el precio de la mano de obra necesaria para todos los insumos. El precio de la mano de obra en el mercado, sin embargo, no es solamente resultado de la relación entre la demanda y la oferta de mano de obra, sino también del poder de regateo de los trabajadores. Es un tema

complicado, y en la fuerza de ese poder de regateo intervienen muchos factores. Lo que se puede decir es que a lo largo de la historia de la economía-mundo capitalista ese poder de regateo ha ido aumentado con una tendencia secular, independiente de los altibajos de sus ritmos cíclicos. En la actualidad, en el umbral del siglo XXI, esa fuerza está a punto de iniciar un singular ascenso laborioso debido a la desruralización del mundo.

La desruralización es fundamental para el precio de la mano de obra. Los ejércitos de reserva de mano de obra son de diferentes tipos en términos de su poder de regateo. El grupo más débil siempre ha sido el de los habitantes de áreas rurales que llegan a áreas urbanas por primera vez en busca de empleo remunerado. En general para esas personas el salario urbano, aun cuando sea extremadamente bajo comparado con el nivel mundial, o incluso local, representa un progreso económico en comparación con la permanencia en el área rural. Para que el marco de referencia económico de esas personas cambie y lleguen a tener plena conciencia de su fuerza potencial en el lugar de trabajo urbano, al punto de empezar a participar en algún tipo de actividades sindicales en busca de un mejor salario, se necesitan probablemente entre veinte y treinta años. Las personas que han residido por mucho tiempo en áreas urbanas, aunque estén desempleadas en la economía normal y vivan en condiciones de miseria, en general exigen niveles de salario superiores antes de aceptar un empleo asalariado. Esto es así porque han aprendido cómo obtener de otras fuentes en el centro urbano un nivel de ingreso mínimo que es superior al salario que se ofrece a los migrantes rurales recién llegados.

Aun cuando todavía hay un enorme ejército de reserva de mano de obra en todo el sistema mundial, el hecho de que el sistema se está desruralizando rápidamente quiere decir que en todo el mundo el precio promedio de la mano de obra irá aumentando constantemente. Esto a su vez significa que la tasa de beneficio promedio necesariamente tendrá que ir disminuyendo con el tiempo. Esa compresión de la tasa de beneficio promedio hace que sea aún más importante la reducción de otros costos, aparte del de la mano de obra. Pero desde luego todos los insumos de la producción están sufriendo el mismo problema de la elevación del costo de la mano de obra. Es posible que innovaciones técnicas continúen reduciendo los precios de algunos insumos, y que los gobiernos continúen instituyendo y defendiendo posiciones monopólicas que permitan pre-

cios de venta más elevados; sin embargo, para los capitalistas es absolutamente indispensable que alguna parte importante de sus costos continúe siendo pagada por algún otro.

Ese otro por supuesto es el estado, o si no es el estado directamente es "la sociedad". Investiguemos un poco cómo se arregla esto y cómo se paga la cuenta. El arreglo para que los estados paguen las cuentas puede hacerse de dos maneras. Los gobiernos pueden aceptar formalmente el papel, lo que significa subsidios de algún tipo. Pero los subsidios son cada vez más visibles y cada vez más impopulares. Son objeto de vociferantes protestas de empresas rivales y otro tanto de los contribuyentes. Los subsidios plantean problemas políticos. Hay otro modo, más importante, que ha sido políticamente menos difícil para los gobiernos porque todo lo que requiere es no actuar. Durante toda la historia del capitalismo histórico, los gobiernos han permitido a empresas no internalizar muchos de sus costos simplemente no obligándolas a hacerlo. En parte construyendo infraestructura y en parte, probablemente la mayor parte, no exigiendo que toda operación productiva incluya el costo de restaurar el medio ambiente, de manera que se "preserve".

La preservación del medio ambiente incluye dos tipos diferentes de operaciones. El primero es la limpieza de los efectos negativos de un ejercicio de producción (por ejemplo combatir toxinas químicas que son un producto marginal de la producción o eliminar desechos no biodegradables). El segundo es invertir en la renovación de los recursos naturales utilizados (por ejemplo reforestar). De nuevo, los movimientos ecologistas han formulado una larga serie de propuestas específicas para resolver todos esos problemas. En general esas propuestas enfrentan considerable resistencia de parte de las empresas que serían afectadas por ellas, con base en que resultan demasiado costosas y por lo tanto obligarían a reducir la producción.

La verdad es que esencialmente las empresas están en lo cierto. Esas medidas son sin duda demasiado costosas, en general, si definimos el problema en términos de mantener la tasa de beneficio promedio mundial actual. Son con mucho demasiado costosas. Dada la desruralización del mundo y sus ya serios efectos sobre la acumulación de capital, la aplicación de medidas ecológicas significativas, llevadas a la práctica seriamente, bien podría ser el golpe de gracia a la viabilidad de la economía-mundo capitalista. En consecuencia, cualquiera que sea la actitud propagandística que una em-

presa individual adopte con respecto a estas cuestiones, debemos esperar que los capitalistas en general no hagan nada. De hecho, nos enfrentamos a tres alternativas. Uno, los gobiernos podrían exigir a las empresas que internalicen todos los costos y encararíamos una inmediata compresión aguda de los beneficios. Dos, los gobiernos podrían pagar la cuenta de las medidas ecológicas (limpieza y restauración más prevención) utilizando para ello el dinero de los impuestos. Pero aumentar los impuestos significa aumentar los impuestos a las empresas, lo que provocaría la misma compresión de los beneficios, o bien aumentar los impuestos a todos los demás, lo que probablemente provocaría una enorme rebelión fiscal. O, tres, podemos no hacer prácticamente nada, lo cual llevaría a las diversas catástrofes ecológicas sobre las que nos advierten los movimientos. Hasta ahora la tercera alternativa es la que va ganando. En todo caso, por ello digo que "no hay salida", en el sentido de que no hay salida en el marco del sistema histórico existente.

Desde luego, si los gobiernos rechazan la primera alternativa de exigir la internalización de costos, pueden tratar de ganar tiempo. Que es de hecho lo que muchos han estado haciendo. Una de las principales manera de ganar tiempo es tratar de desplazar el problema de los más fuertes políticamente a las espaldas de los más débiles políticamente, es decir, del Norte al Sur. A su vez, hay dos maneras de hacer esto. Una es arrojar los desechos al Sur. Esto logra ganar un poco de tiempo para el Norte, pero no afecta la acumulación global y sus efectos. La otra es tratar de imponer a los países del Sur una postergación de su "desarrollo", pidiéndoles que acepten severas limitaciones a la producción industrial o que empleen formas de producción ecológicamente mejores pero más costosas. Esto inmediatamente implica la cuestión de quién está pagando el precio de las limitaciones globales y si en todo caso esas restricciones parciales funcionarán. Por ejemplo, si China accediera a reducir el uso de combustibles fósiles, ¿qué efecto tendría eso sobre las perspectivas de China como parte en expansión del mercado mundial, y por lo tanto para las perspectivas de acumulación de capital? Volvemos siempre al mismo punto.

Con franqueza, probablemente es una suerte que arrojar los desechos al Sur no provea en realidad ninguna solución a largo plazo a nuestros dilemas. Se podría decir que arrojar los desechos al Sur siempre ha sido parte del procedimiento durante los últimos quinientos años. Pero la expansión de la economía-mundo ha sido tan

grande, y el consiguiente nivel de degradación tan severo, que ya no tenemos margen para ajustar la situación en forma significativa exportándola hacia la periferia. Por lo tanto nos vemos obligados a volver a lo fundamental. Es un asunto de economía política ante todo, y en consecuencia un asunto de decisión moral y política.

Los dilemas ambientales que enfrentamos hoy son directamente resultado del hecho de que vivimos en una economía-mundo capitalista. Todos los sistemas históricos previos transformaron la ecología, y algunos sistemas históricos previos incluso destruyeron la posibilidad de mantener un equilibrio viable en determinadas áreas que habría asegurado la supervivencia del sistema histórico existente allí, pero sólo el capitalismo histórico, por el hecho de que ha sido el primer sistema que abarcó todo el globo y por el hecho de que ha expandido la producción (y la población) a tasas antes inconcebibles, ha llegado a amenazar la posibilidad de una existencia futura viable para la humanidad. Lo ha hecho esencialmente porque en este sistema los capitalistas lograron anular en forma efectiva toda capacidad de otras fuerzas para imponer limitaciones a su actividad en nombre de cualquier valor distinto de la acumulación incesante de capital. El problema ha sido justamente Prometeo desencadenado.

Pero Prometeo desencadenado no es inherente a la sociedad humana. El desencadenamiento del que se jactan los defensores del sistema presente fue en sí una realización difícil, cuyas ventajas a mediano plazo ahora están siendo opacadas por sus desventajas a largo plazo. La economía política actual de hecho está en crisis justamente porque no puede hallar soluciones razonables para sus dilemas presentes, entre los cuales la incapacidad de contener la destrucción ecológica es el principal, si es que no el único.

De este análisis extraigo varias conclusiones. La primera es que la legislación reformista tiene límites interconstruidos. Si la medida del éxito es el grado en que esa legislación tiene probabilidades de reducir en forma considerable la tasa de degradación ambiental global, digamos en los próximos diez a veinte años, yo diría que ese tipo de legislación tiene muy pocas probabilidades de éxito. Esto se debe a que se puede esperar una oposición política feroz, en vista de los efectos de tal legislación sobre la acumulación de capital. Sin embargo, eso no significa que no tenga sentido insistir en ese esfuerzo. Todo lo contrario, probablemente. La presión política en favor de una legislación de ese tipo podría agravar los problemas del sistema capitalista. Puede cristalizar los verdaderos problemas polí-

ticos que están en juego, a condición, sin embargo, de que esos problemas se planteen en forma correcta.

Los empresarios esencialmente han sostenido que el problema es escoger entre empleos y romanticismo, o entre los seres humanos y la naturaleza. Y buena parte de los que se preocupan por los problemas ecológicos han caído en la trampa respondiendo de dos maneras diferentes, ambas incorrectas en mi opinión. La primera es que "una puntada a tiempo ahorra ciento". Es decir, algunos han dicho que en el marco del sistema actual es formalmente racional que los gobiernos gasten sumas *x* hoy para no tener que gastar sumas mayores más adelante. Esta línea de argumentación tiene sentido dentro del marco de un sistema determinado. Pero yo acabo de razonar que desde el punto de vista de los estratos capitalistas tales "puntadas a tiempo", si son suficientes para eliminar el daño, no son en absoluto racionales, porque amenazan de manera fundamental la posibilidad de continuar la acumulación de capital.

Un segundo argumento que se propone, bastante diferente, me parece igualmente impráctico políticamente. Es el argumento sobre la naturaleza y los males de la ciencia. En la práctica esto se traduce en la defensa de alguna oscura fauna de la que la mayoría de las personas nunca oyó hablar y con respecto a la cual la mayoría de las personas se siente indiferente, y por lo tanto deja la responsabilidad por la destrucción de empleos a frágiles intelectuales de la clase media urbana. El problema se ha desplazado apartándose por completo de los temas subyacentes, que son dos y deben seguir siéndolo. El primero es que los capitalistas no pagan sus cuentas. Y el segundo es que la acumulación incesante de capital es un objetivo materialmente irracional, y que existe una alternativa básica, que es comparar entre sí los distintos beneficios (incluyendo los de la producción) en términos de racionalidad material colectiva.

Ha habido una infortunada tendencia a hacer de la ciencia el enemigo y de la tecnología el enemigo, cuando en realidad la raíz genérica del problema es el capitalismo. Desde luego, el capitalismo ha utilizado los esplendores del progreso tecnológico interminable como una de sus justificaciones. Y ha respaldado una versión de la ciencia –ciencia newtoniana, determinista– como una mortaja cultural, lo que permitió el argumento político de que los humanos realmente pueden "conquistar" a la naturaleza, y en realidad deben hacerlo, y que después de eso todos los efectos nega-

tivos de la expansión económica serían contrarrestados eventualmente por el inevitable progreso científico.

Hoy sabemos que esa visión de la ciencia y esa versión de la ciencia tienen una aplicabilidad universal limitada. Esa versión de la ciencia hoy enfrenta retos fundamentales desde el interior de la propia comunidad de los científicos naturales, del grupo hoy ya muy grande que lleva a cabo lo que llaman "estudios de complejidad". Las ciencias de la complejidad son muy diferentes de la ciencia newtoniana en varios aspectos importantes: el rechazo de la posibilidad intrínseca de la predecibilidad; la normalidad de que los sistemas se alejan del equilibrio, con sus inevitables bifurcaciones; la centralidad de la flecha del tiempo. Pero quizá lo más relevante para el tema que estamos tratando es el énfasis en la creatividad autoconstitutiva de los procesos naturales y la imposibilidad de distinguir entre humanos y naturaleza, con la consiguiente afirmación de que la ciencia, por supuesto, es una parte integrante de la cultura. Se ha desvanecido el concepto de una actividad intelectual sin raíces, con aspiraciones a una verdad eterna subyacente. En su lugar tenemos la visión de un mundo de realidad descubrible, pero cuyos descubrimientos del futuro no se pueden realizar ahora porque el futuro todavía no ha sido creado. El futuro no está inscrito en el presente, aun cuando está circunscrito por el pasado.

Las implicaciones políticas de esta visión de la ciencia me parecen bastante claras. El presente siempre es cuestión de elecciones, aunque como alguien dijo, hacemos nuestra propia historia pero no la hacemos como queremos. Sin embargo, la hacemos. El presente es cuestión de elecciones, pero la gama de posibilidades se amplía mucho en el periodo inmediatamente anterior a una bifurcación, cuando el sistema está más lejos del equilibrio, porque en ese punto aportaciones pequeñas tienen grandes resultados (a diferencia de los momentos cercanos al equilibrio, en que grandes aportaciones tienen resultados pequeños).

Volvamos entonces al tema de la ecología. He colocado ese problema dentro del marco de la economía política del sistema mundial. He explicado que el origen de la destrucción ecológica fue la necesidad de los empresarios de externalizar costos y en consecuencia la falta de incentivo para tomar decisiones ecológicamente sensibles. Sin embargo, también expliqué que ahora ese problema es más serio que nunca debido a la crisis sistémica en la que hemos entrado. Porque esa crisis sistémica ha estrechado en varias formas las posibilidades de

acumulación de capital, dejando como única herramienta importante disponible la externalización de costos. Por lo tanto, he sostenido que hoy es menos probable que nunca antes en la historia de este sistema que los estratos empresariales accedan seriamente a tomar medidas para combatir la degradación ecológica.

Todo esto se puede traducir fácilmente al lenguaje de la complejidad. Estamos en un periodo inmediatamente anterior a una bifurcación. En realidad el sistema histórico actual está en su crisis terminal. El problema que tenemos ante nosotros es el de remplazarlo. Ése será el debate político central en los próximos veinticinco o cincuenta años. El tema de la degradación ecológica, aunque no es el único, es uno de los puntos centrales de ese debate. Creo que todos debemos convenir en que el tema del debate es la racionalidad material, y que luchamos por una solución o por un sistema que sea materialmente racional.

El concepto de racionalidad sustantiva supone que en todas las decisiones sociales hay conflictos entre valores diferentes, así como entre grupos diferentes, que con frecuencia hablan en nombre de valores diferentes. Supone que nunca hay un sistema capaz de realizar simultáneamente todos esos conjuntos de valores, aun cuando sintiéramos que todos ellos son meritorios. Ser materialmente racional es hacer elecciones que produzcan una mezcla óptima. ¿Pero qué significa óptima? En parte podríamos definirlo utilizando el viejo lema de Jeremy Bentham, el mayor bien para el mayor número. El problema es que ese lema, si bien nos pone en el rumbo correcto (el resultado), deja muchos cabos sueltos.

¿Quiénes son, por ejemplo, el mayor número? El problema ecológico nos hace muy sensibles a ese tema. Porque está claro que cuando hablamos de degradación ecológica no podemos limitar el asunto a un solo país. Ni siquiera podemos limitarlo a todo el globo. Además hay un problema generacional. Por un lado, es posible que el mayor bien para la generación presente pueda resultar muy perjudicial para los intereses de generaciones futuras. Por el otro, la generación presente también tiene sus derechos. Ya estamos en medio de este debate sobre las personas vivientes: porcentajes del gasto social para los niños, los adultos trabajadores y los ancianos. Si ahora añadimos los todavía por nacer, no es nada fácil llegar a una distribución justa.

Pero ése es precisamente el tipo de sistema social alternativo que debemos apuntar a construir, un sistema que debata, pese y decida

colectivamente sobre temas tan fundamentales. La producción es importante. Necesitamos utilizar árboles para madera y como combustible, pero también necesitamos los árboles por su sombra y por su belleza estética. Y seguiremos necesitando disponer de árboles en el futuro para todos esos usos. El argumento tradicional de los empresarios es que la mejor manera de llegar a esas decisiones sociales es a través de la acumulación de decisiones individuales, afirmando que no hay mejor mecanismo para llegar a un juicio colectivo. Por plausible que pueda ser esa línea de razonamiento, no justifica una situación en la que una persona toma una decisión que es ventajosa para él al precio de imponer costos a otros, sin que esos otros tengan ninguna posibilidad de intervenir en esa decisión con sus opiniones, preferencias o intereses. Pero eso es exactamente lo que hace la externalización de costos.

¿No hay salida? ¿No hay salida en el marco del sistema histórico actual? Pero estamos en el proceso de salir de ese sistema. La verdadera cuestión que tenemos delante es adónde iremos como resultado de ese proceso. Es aquí y ahora donde y cuando debemos levantar la bandera de la racionalidad material, en torno a la cual debemos agruparnos. Debemos tener conciencia de que una vez que aceptamos la importancia de enfilar por el camino de la racionalidad material, es un camino largo y arduo. Implica no sólo un nuevo sistema social, sino nuevas estructuras de conocimiento, en que la filosofía y la ciencia ya no estén divorciadas, y volver a la singular epistemología en que se perseguía el conocimiento en todas partes antes de la creación de la economía-mundo capitalista. Si emprendemos ese camino, en términos tanto del sistema social en que vivimos como de las estructuras de conocimiento que empleamos para interpretarlo, debemos tener muy claro que estamos en un comienzo, no en un fin. Los comienzos son inciertos, aventureros y difíciles, pero ofrecen promesa, que es lo máximo que podemos esperar.

6. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA
*¿Hermanos enemigos?**

Tanto liberalismo como democracia han sido términos esponja. De ambos se han dado muchas definiciones, con frecuencia contradictorias. Además los dos términos tienen una relación ambigua entre sí desde la primera mitad del siglo XIX, cuando por primera vez empezaron a ser usados en el discurso político moderno. En algunos usos parecen ser idénticos, o por lo menos superponerse abundantemente. En otro usos han sido considerados casi como opuestos polares. Yo sostengo que en realidad han sido hermanos enemigos. En cierto sentido han sido miembros de la misma familia, pero han representado impulsos en direcciones muy diferentes. Y la rivalidad fraterna, por así decirlo, ha sido intensa. Iré más allá. Digo que hoy lograr una relación razonable entre esos dos impulsos, o conceptos, o valores, es una tarea política esencial, un prerrequisito para resolver positivamente lo que anticipo que serán conflictos sociales muy intensos en el siglo XXI. No es una cuestión de definiciones sino ante todo y sobre todo de opciones sociales.

Ambos conceptos representan respuestas, respuestas bastante diferentes, al moderno sistema mundial. El moderno sistema mundial es una economía-mundo capitalista, que se basa en la prioridad de la acumulación interminable de capital. Ese sistema es necesariamente desigualitario, en realidad polarizador, tanto económica como socialmente. Al mismo tiempo, el propio énfasis en la acumulación tiene un efecto profundamente ecualizador, puesto que cuestiona cualquier estatus obtenido o mantenido con base en cualquier otro criterio, incluyendo todos los criterios adquiridos a través de la filiación. Esa contradicción ideológica entre la jerarquía y la igualdad que forma parte de la racionalidad misma del capitalismo ha creado problemas, desde el comienzo, para todos los que tienen privilegios dentro de ese sistema.

Examinemos este dilema desde el punto de vista del actor esencial de la economía-mundo capitalista, el empresario, llamado a ve-

* Cuarta Conferencia Daalder, Rijksuniversiteit Leiden, Interfacultaire Vakgroep Politieke Wetenschappen, 15 de marzo de 1997.

ces el burgués. El empresario busca acumular capital. Para hacerlo, actúa *a través* del mercado mundial, pero rara vez exclusivamente *por medio* del mercado. Los empresarios exitosos necesariamente dependen de la ayuda de la maquinaria estatal para que los apoye en la creación y el mantenimiento de monopolios sectoriales relativos, que son la única fuente de ganancias realmente sustanciales en el mercado.[1]

Una vez que el empresario ha acumulado cantidades sustanciales de capital, tiene que preocuparse por conservarlo –contra las veleidades del mercado, por supuesto, pero también contra las tentativas de otros de robarlo, confiscarlo o reducirlo demasiado a través de impuestos. Pero sus problemas no terminan ahí. Además tiene que preocuparse por pasárselo a sus herederos. Ésa no es una necesidad económica, sino más bien una necesidad sociopsicológica, que sin embargo tiene consecuencias económicas serias. La necesidad de asegurar que el capital se transmita a los herederos no es esencialmente un problema de impuestos (que podría ser visto como un problema de defender el mercado contra el estado), sino de la competencia de los herederos como empresarios (lo que significa que el mercado pasa a ser el enemigo de la herencia). A la larga, la única manera de asegurar que herederos incompetentes puedan heredar y conservar capital es transformar la fuente de la renovación del capital de ganancias en rentas.[2] Pero si bien eso resuelve la necesidad sociopsicológica, mina la legitimidad de la acumulación empresarial, que es la competencia en el mercado. Y eso a su vez crea un continuo dilema político.

Ahora examinemos el mismo problema desde el punto de vista de las clases trabajadoras, que no están en condiciones de acumular capital en serio. El desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo lleva, como sabemos, a un enorme aumento de la industrialización y la urbanización, y a la concentración geográfica de la riqueza y los empleos de salarios elevados. Aquí no nos interesa por

[1] He esbozado las formas en que los empresarios siempre han dependido del estado en el capítulo 4, *supra*. Véase también Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles*, París, Armand Colin, 1979 [trad. esp. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos 15-18*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1984].

[2] He descrito cómo y por qué se hizo eso a lo largo de los siglos en "The Bourgeois(ie) as Reality and Concept", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres, Verso, 1991, pp. 135-152 ["La burguesía: concepto y realidad" en *Raza, nación, clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 211-238].

qué es así ni cómo ocurre, sino simplemente sus consecuencias políticas. Con el tiempo, y especialmente en el núcleo o en los países "más desarrollados", ese proceso lleva a una reconfiguración del patrón de estratificación a nivel estatal, con porcentajes crecientes de estratos medios y empleados de salarios altos, y por lo tanto a un aumento de la fuerza política de esas personas. La principal consecuencia geocultural de la Revolución francesa y su continuación napoleónica fue la legitimación de las demandas políticas de esas personas mediante el argumento de que la soberanía nacional residía en "el pueblo". Es posible que la soberanía popular fuera compatible con el hipotético igualitarismo de la acumulación mercantil, pero chocaba de frente con cualquier tentativa de crear fuentes de ingreso como las rentas.

Reconciliar la ideología de la legitimidad del mercado con la necesidad sociopsicológica de crear ingresos por rentas ha sido siempre un asunto del que los empresarios hablan muy rápido. Uno de los resultados es el lenguaje contradictorio de los liberales. Ese intento de hacer malabarismos con el lenguaje fue lo que preparó el escenario para la ambigua relación entre "liberalismo" y "democracia" en los últimos doscientos años. En la época en que liberalismo y democracia empezaron a ser por primera vez términos políticos de uso común, en la primera mitad del siglo XIX, la división política fundamental era entre conservadores y liberales, el partido del orden y el partido del movimiento. Los conservadores eran los que se oponían fundamentalmente a la Revolución francesa en todas sus formas: girondina, jacobina o napoleónica. Los liberales eran los que veían la Revolución francesa como algo positivo, por lo menos en su versión girondina, que según creían representaba algo similar a la evolución inglesa hacia el gobierno parlamentario. Esa visión positiva de la Revolución francesa, cautelosa al principio, en 1815, inmediatamente después de la derrota de Napoleón, fue haciéndose más osada a medida que pasaban los años.

En los años entre 1815 y 1848, además de conservadores y liberales, había personas que a veces se llamaban demócratas, con frecuencia republicanos, a veces radicales, ocasionalmente incluso socialistas. Esas personas, sin embargo, no representaban mucho más que un pequeño apéndice izquierdista de los liberales, que a veces era su elemento más vivaz y con más frecuencia era visto como un fastidio por el principal contingente liberal. Fue sólo más tarde cuando ese apéndice izquierdista surgió como un impulso ideológico independiente

plenamente desarrollado, a esa altura generalmente con el nombre de socialistas. Después de 1848 el horizonte ideológico se estabilizó; habíamos llegado a la trinidad de ideologías que han enmarcado la vida política de los siglos XIX y XX: conservadurismo, liberalismo y socialismo/radicalismo (conocidos también como derecha, centro e izquierda). No voy a repetir aquí mi argumentación acerca de cómo y por qué después de 1848 el liberalismo obtuvo la supremacía sobre sus rivales como construcción ideológica, creando a su alrededor un consenso que llegó a ser consagrado como la geocultura del moderno sistema mundial y en el proceso convirtió tanto al conservadurismo como al socialismo en avatares del liberalismo. Tampoco voy a repetir la argumentación de que ese consenso se mantuvo firme hasta 1968, cuando fue nuevamente cuestionado, permitiendo que tanto el conservadurismo como el radicalismo reaparecieran como ideologías distintas.[3]

Lo que me parece esencial para los fines de esta discusión es comprender que después de 1848 la preocupación central de los liberales dejó de ser argumentar en contra del *Ancien Régime*. Más bien su preocupación central pasó a estar en el otro extremo del espectro político: cómo enfrentar la creciente demanda de democracia. Las revoluciones de 1848 demostraron, por primera vez, la energía potencial de una fuerza izquierdista militante, los comienzos de un verdadero movimiento social en las zonas del centro y de movimientos de liberación nacional en las zonas más periféricas. La fuerza de ese resurgimiento resultó aterradora para los liberales centristas, y aun cuando todas las revoluciones de 1848 fracasaron o fueron sofocadas, los liberales estaban decididos a reducir la volubilidad de lo que para ellos eran las demandas demasiado radicales y antisistémicas de las clases peligrosas.

Sus esfuerzos en ese sentido se dieron en tres formas. Primero, en los cincuenta años siguientes propusieron un programa de "concesiones" que según pensaban podrían satisfacer esas demandas lo suficiente para calmar la situación, pero en tal forma que las concesiones no amenazaran la estructura básica del sistema. Segundo, remplazaron abiertamente la coalición política *de facto* con la izquierda (que habían buscado en el periodo 1815-1848, cuando la izquierda parecía diminuta y sus principales adversarios parecían ser

[3] Lo hago en "La Revolución francesa como suceso histórico mundial", en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, pp. 9-26, y también en la segunda parte de *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996.

los conservadores) por la prioridad acordada a la coalición política con la derecha, siempre y donde quiera que la izquierda parecía representar una amenaza. Tercero, desarrollaron un discurso que establecía una distinción sutil entre liberalismo y democracia.

El programa de concesiones —el sufragio, los comienzos de un estado de bienestar, un nacionalismo racista integrador— tuvo un éxito magnífico en el mundo de Europa y Norteamérica y echó las bases de la capacidad del sistema capitalista para superar todas sus tormentas, por lo menos hasta hace alrededor de veinte años. La segunda medida, la coalición política con la derecha, resultó tanto más fácil de llevar a cabo, puesto que la derecha, por su parte, había llegado a la misma conclusión como consecuencia de 1848. El "conservadurismo ilustrado" pasó a ser la versión dominante de la política de derecha y, como esencialmente era una personificación del liberalismo, ya no había ningún obstáculo real a una forma de vida parlamentaria que incluyera la alternación regular en el poder formal de partidos cuya política real giraba en torno a un consenso centrista, sin apartarse nunca mucho en ninguna dirección.

Lo que creó algunos problemas fue la tercera táctica, el discurso. Eso se debió a que los liberales querían demasiado: querían distinguir el liberalismo de la democracia, pero al mismo tiempo querían apropiarse el tema de la democracia, y de hecho el propio término democracia, como fuerza integradora. Es en el discurso y sus problemas donde quiero concentrar esta discusión.

El liberalismo, como se señala con frecuencia, parte en su análisis del individuo, al que considera como el sujeto primario de la acción social. La metáfora liberal es que el mundo está formado por una multitud de individuos independientes que de alguna manera, en algún momento, llegaron a un acuerdo (el contrato social) para establecer vínculos mutuos para el bien común. También han presentado ese acuerdo como un acuerdo bastante limitado. La fuente de ese énfasis es obvia. En los orígenes del liberalismo estaba la tentativa de sacar a las personas que los liberales definían como "competentes" del control arbitrario de las instituciones (la iglesia, las monarquías y la aristocracia, y por lo tanto el estado) que para ellos estaban esencialmente en manos de personas no tan competentes. El concepto de un contrato social limitado proporcionaba la racionalidad exacta para esa supuesta liberación de los competentes.

Esto por supuesto es lo que explica lemas tradicionalmente asociados con la Revolución francesa como "*la carrière ouverte aux ta-*

lents". La combinación de la palabra "abierta" con la palabra "talento" transmitía el mensaje esencial. Ese lenguaje bastante preciso, sin embargo, pronto se deslizó hacia el lenguaje más fluido y más vago de la "soberanía del pueblo". El problema con esta frase posterior, que fue ampliamente legitimada después de la Revolución francesa, es que el "pueblo" es un grupo mucho más difícil de delimitar que el de los "talentosos". Las personas talentosas constituyen un grupo medible con límites lógicos. Todo lo que hay que hacer es resolver sobre algunos indicadores del talento, no importa si son plausibles o espurios, y podemos identificar quiénes son esas personas. Pero quiénes constituyen "el pueblo" no es en absoluto una cuestión de medición, sino una cuestión de definición pública y colectiva; es decir, es una decisión política y reconocida como tal.

Por supuesto, si estuviéramos dispuestos a definir "el pueblo" como verdaderamente todos, no habría problema. Pero "el pueblo" como concepto político se utiliza principalmente para hacer referencia a derechos dentro de un estado, y ahí se vuelve contencioso. Lo que es obvio es que prácticamente nadie estaba, o está, dispuesto a decir que "el pueblo" son todos, es decir, que realmente todos deberían tener plenos derechos políticos. Hay algunas exclusiones ampliamente aceptadas: los niños, los dementes, los criminales, los visitantes extranjeros; todas esas excepciones son consideradas más o menos obvias por casi todos. Pero luego se agregan a esa lista otras categorías de excepciones –los migrantes, los que no poseen ninguna propiedad, los pobres, los ignorantes, las mujeres– parecía igualmente obvio para muchos, especialmente para los que no eran migrantes, desposeídos, pobres, ignorantes ni mujeres. Hasta hoy, quién es el "pueblo" sigue siendo una continua e importante fuente de controversia política en todas partes.

Durante los últimos doscientos años, en todo el mundo, los que no tienen derechos, o tienen menos derechos que otros, han estado golpeando constantemente a la puerta, empujando para tratar de abrirla, siempre pidiendo más. Si se deja entrar a algunos, detrás vienen otros pidiendo entrada también. Frente a esa realidad política, que es evidente para todos, ha habido diversas respuestas. En particular el tono de las respuestas asociadas con el liberalismo y con la democracia ha sido muy diferente, casi opuesto.

La tendencia de los liberales ha sido tratar de contener el flujo. La de los demócratas, aplaudirlo e impulsarlo. Los liberales han expresado su preocupación fundamental por el proceso: los malos

procesos producen malos resultados. Los demócratas han afirmado que su preocupación principal es por el resultado: un resultado malo indica un proceso malo. Los liberales señalaban al pasado y destacaban los logros obtenidos. Los demócratas miraban al futuro y hablaban de lo mucho que quedaba por hacer. ¿El vaso medio vacío o medio lleno? Es posible, pero tal vez también haya una diferencia de objetivos.

El mantra de los liberales es la racionalidad. Los liberales son los más fieles hijos de la Ilustración. Creen en la racionalidad *potencial* de todas las personas, una racionalidad que no es innata sino que se alcanza con la educación, *Bildung*. Sin embargo, lo que la educación puede crear no son simplemente ciudadanos inteligentes dotados de virtud cívica. En el mundo moderno los liberales siempre han visto claramente que el modelo de democracia con asambleas de ciudadanos, derivado de las ciudades-estado griegas, es imposible de manejar en las entidades físicamente mucho más grandes como son los estados modernos, los cuales además tienen que decidir entre una amplia variedad de temas complejos. Los liberales comparten la metáfora de la ciencia newtoniana: la mejor manera de manejar la complejidad es reduciéndola a partes más pequeñas, mediante la diferenciación y la especialización. De donde se sigue que, para desempeñar su papel como ciudadanos inteligentes dotados de virtud cívica, los individuos necesitan consejo de expertos para guiarlos, delimitar las alternativas y sugerir criterios para juzgar las alternativas políticas.

Si la racionalidad, para su ejercicio, requiere pericia, entonces también requiere la cultura cívica de dar preferencia a los especialistas. El sistema educativo moderno, tanto en su forma científica como en la humanística, tiene la intención de socializar a los ciudadanos para que acepten los edictos de los expertos. Ése es el nexo en torno al cual han girado todos los debates sobre el sufragio y demás formas de participación política: quién tiene la pericia necesaria, quién posee el marco mental cultural que le permite ser informado por esos peritos. En suma: aun cuando todas las personas son potencialmente racionales, no todas las personas son efectivamente racionales. El liberalismo es el llamado a conceder derechos a los racionales para que no sean los irracionales los que tomen decisiones sociales cruciales. Y si uno se ve políticamente obligado, bajo presión, a conceder derechos formales a los muchos que todavía no son racionales, entonces se vuelve esencial que los derechos formales es-

tén circunscritos de manera que no haya locuras apresuradas. Ése es el origen de la preocupación por el proceso: lo que se quiere decir con proceso es retardar las decisiones lo suficiente y de manera que los expertos tengan una excelente oportunidad de prevalecer.

Las exclusiones de los irracionales se efectúan siempre en el presente. Sin embargo, se promete que los excluidos serán incluidos en el futuro, una vez que hayan aprendido, una vez que hayan pasado los exámenes, una vez que se hayan hecho racionales *de la misma manera que los actualmente incluidos*. La discriminación infundada es anatema para los liberales, pero el liberal ve un mundo de diferencia entre discriminación infundada y discriminación fundada.

Por eso el discurso del liberal tiende a temer a la mayoría, a temer a los sucios y los ignorantes, a las masas. Sin duda el discurso del liberal está siempre lleno de alabanzas a la potencial integración de los excluidos, pero siempre está hablando de una integración controlada, una integración a los valores y las estructuras de los ya incluidos. En contra de la mayoría, el liberal siempre está defendiendo a la minoría, pero lo que defiende no es el grupo minoritario sino la minoría simbólica, el heroico individuo racional contra la multitud, es decir él mismo.

Ese individuo heroico es a la vez competente y civilizado. El concepto de individuo competente de hecho no es muy distinto del concepto de individuo civilizado. Los que son civilizados son los que han aprendido cómo ajustarse a las necesidades sociales de la *civis*, cómo ser civilizados y cívicos, cómo entrar en un contrato social y ser responsables de las obligaciones que en consecuencia le incumben. Los civilizados somos siempre nosotros y los incivilizados, ellos. El concepto es casi necesariamente universalista, en el sentido de que se afirma que los valores afirmados son de validez universal, pero también es desarrollista. Se aprende a ser civilizado, no se nace civilizado. Y tanto individuos como grupos y naciones pueden *llegar a ser* civilizados. La competencia es un concepto más instrumental. Se refiere a la capacidad de funcionar socialmente, especialmente en el trabajo. Está vinculado a la idea de un *métier*, una profesión. Es resultado de la educación, pero una educación más formal que la educación civilizadora, que es ante todo y sobre todo una cuestión de socialización infantil dentro de la familia. Sin embargo, siempre se supone que existe una elevada correlación entre las dos, que los que son competentes son también civilizados y viceversa. Cualquier disyunción es sorprendente y anómala y sobre todo inquietante. El liberalismo es

entre otras cosas un código de buenos modales. Y me parece evidente que tales definiciones, por muy formalmente abstractas que puedan ser, siempre tienen una base clasista o un sesgo de clase.

En todo caso, desde el momento en que mencionamos la civilización y la competencia, está claro que no estamos hablando de todos: ni todos los individuos ni todos los grupos ni todas las naciones. "Civilizado" y "competente" son conceptos intrínsecamente comparativos, que describen una jerarquía de personas: algunas son más civilizadas y competentes que otras. Al mismo tiempo, son conceptos universales: en teoría cualquiera puede llegar a ser civilizado y competente, eventualmente. En realidad, el universalismo está estrechamente relacionado con la otra connotación inherente al liberalismo: el paternalismo hacia los débiles, los incivilizados, los incompetentes. El liberalismo implica un deber social de mejorar a los demás, mediante el esfuerzo individual, es cierto, pero principalmente mediante los esfuerzos colectivos de la sociedad y el estado. Por lo tanto es perpetuamente el reclamo de más educación, más *Bildung*, más reforma social.

El propio término "liberal", además de su significado político, incluye la idea de generosidad, de *noblesse oblige*. Los individuos poderosos pueden ser liberales en su distribución de valores materiales y sociales. Y aquí se ve con bastante claridad el vínculo con el concepto de aristocracia, a la que el liberalismo afirma oponerse. En realidad los liberales se han opuesto no al concepto de aristocracia en sí, sino a la idea de que los aristócratas son personas definidas por ciertos signos externos de estatus, derivados de las realizaciones de algún antepasado o de títulos que conceden privilegios. En su teoría, el liberal en ese sentido está extremadamente orientado hacia el presente. Lo que al liberal le interesa, por lo menos en teoría, son las realizaciones del individuo presente. Los aristócratas, los mejores, son en realidad, y sólo pueden ser en realidad, los que han probado en el presente que son los más competentes. Esto se expresa en el uso, en el siglo XX, del término "meritocracia" como legitimación definitoria de la jerarquía social.

La meritocracia, a diferencia de la nobleza, es presentada como un concepto igualitario porque la posibilidad de presentar los exámenes que conceden o definen el mérito puede formalmente estar abierta a todos. Supuestamente, el mérito no se hereda. Pero sí se heredan las ventajas que aumentan considerablemente la posibilidad de que un niño adquiera las destrezas que se miden en los exá-

menes. Y como esto es un hecho, los resultados nunca son realmente igualitarios, que es la queja recurrente de los que salen últimos en los exámenes formales y por lo tanto en la asignación de posición y estatus que es su consecuencia. Ésas son entonces las quejas tanto de los demócratas como de las "minorías", entendiendo aquí por "minoría" cualquier grupo (cualquiera que sea su tamaño) que haya sido tratado persistente e históricamente como un grupo social inferior y que se encuentre actualmente en el punto más bajo de la jerarquía social.

Los competentes defienden su ventaja con base en reglas formales que son universalistas. Por lo tanto defienden la importancia de las reglas formales en la controversia política. Por naturaleza temen todo lo que pueda ser considerado o calificado de "extremo". ¿Pero qué es "extremo" en la política moderna? Es cualquier cosa que pueda ser tildada de "populista". Populismo es apelar al pueblo en términos del resultado: el resultado en la legislación; el resultado en la distribución social de papeles; el resultado en riqueza. El centro liberal ha sido en su mayor parte visceralmente antipopulista, aunque en raras ocasiones al asomar en el horizonte la amenaza del fascismo ha aceptado por breves periodos la legitimidad de las manifestaciones populares.

El populismo ha sido en general un juego de la izquierda. En cierto nivel la izquierda política ha sido tradicionalmente populista, o por lo menos tradicionalmente ha afirmado ser populista. Es la izquierda política la que ha hablado en nombre del pueblo, de la mayoría, de los débiles y de los excluidos. Es la izquierda política la que repetidamente ha tratado de movilizar el sentimiento popular y utilizar esa movilización como forma de presión política. Y cuando esa presión popular ha surgido espontáneamente, la dirigencia de la izquierda política en general ha corrido para alcanzarla. Los demócratas han dado prioridad a la inclusión de los excluidos, en oposición específica a la idea liberal de que la buena sociedad es aquella en que prevalecen los competentes.

También ha habido populismo de derecha. Sin embargo, el populismo que practica la derecha y el de la izquierda no son exactamente el mismo juego. El populismo de derecha nunca ha sido verdaderamente populista, porque es de derecha y lo que caracteriza conceptualmente a la derecha es que no confía en el pueblo más que como seguidores. En la práctica el populismo de derecha ha sido una combinación de hostilidad a los expertos y cierta preocupa-

ción por el bienestar social pero siempre con base en un gran exclusivismo, es decir, limitando esos beneficios a un grupo étnicamente delimitado y con frecuencia definiendo a los expertos como miembros del grupo excluido. Por lo tanto el populismo de derecha no es en absoluto democrático en el sentido en que nosotros utilizamos el término, como un concepto que da prioridad a la inclusión de los excluidos.

En realidad, lo que nosotros entendemos por democracia es prácticamente lo opuesto al populismo de derecha, pero también es prácticamente lo opuesto al liberalismo. Precisamente la democracia implica desconfiar de los expertos, de los competentes: desconfiar de su objetividad, de su desinterés, de su virtud cívica. Los demócratas han visto en el discurso liberal la máscara de una nueva aristocracia, tanto más perniciosa porque ha afirmado tener una base universalista que de alguna manera siempre ha tendido a desembocar en el mantenimiento de los patrones jerárquicos existentes. Por eso el liberalismo y la democracia son prácticamente opuestos, porque representan tendencias profundamente divergentes.

Esto se admite abiertamente en ocasiones. Lo encontramos en el discurso sobre el famoso lema de la Revolución francesa, en el que con frecuencia se dice que los liberales dan la prioridad a la libertad, en el sentido de la libertad individual, y que los demócratas (o socialistas) dan prioridad a la igualdad. A mí me parece que ésa es una forma de explicar la diferencia que induce a un profundo error. Los liberales no sólo dan prioridad a la libertad: se oponen a la igualdad, porque son totalmente contrarios a cualquier concepto medido por su resultado, que es la única forma en que el concepto de igualdad tiene sentido. En la medida en que el liberalismo es la defensa del gobierno racional, basado en el juicio informado de los más competentes, la igualdad aparece como un concepto nivelador, antiintelectual e inevitablemente extremista.

Sin embargo, no es verdad que los demócratas sean paralelamente contrarios a la libertad. ¡Lejos de ello! Lo que los demócratas han negado es la distinción entre las dos. Por un lado, los demócratas tradicionalmente han sostenido que no puede haber libertad más que en un sistema basado en la igualdad, porque personas desiguales no pueden tener igual capacidad de participar en las decisiones colectivas. También han sostenido que las personas no pueden ser iguales si no son libres, porque eso implica una jerarquía política que inevitablemente se traduce en desigualdad social. Recientemen-

te se ha asignado a esto, como proceso singular, el rótulo conceptual de "igualibertad".[4] Por otro lado, es verdad que hoy, en la autoproclamada izquierda, son pocos los que han mostrado disposición a hacer de la igualibertad el tema de movilización popular, debido al mismo temor que ha hecho que los liberales insistan en el proceso y la competencia: miedo de que el pueblo, sin freno alguno, actúe en forma irracional, entendido como una forma fascista o racista. Lo que podemos decir es que la demanda popular de democracia ha sido constante, cualquiera que sea la posición formal de los partidos de izquierda. De hecho, a la larga los partidos de izquierda que se han negado a abrazar la igualibertad han descubierto que su base de apoyo popular disminuía y han descubierto que fue por esa razón por la que parte de sus bases pasaron a clasificarlos como "liberales" antes que "demócratas."

La tensión entre liberalismo y democracia no es un tema abstracto. Vuelve a presentársenos constantemente como un conjunto de dilemas políticos y opciones políticas. Esa tensión y esos dilemas inundaron el sistema mundial entre las dos guerras mundiales, con el ascenso de movimientos fascistas en un gran número de países. Podemos recordar las vacilaciones y la indecisión que caracterizaron la política tanto del centro como de la izquierda en esa época. Esas vacilaciones se han vuelto visibles y agudas de nuevo en la década de 1990, con el ascenso de múltiples racismos destructivos disfrazados de nacionalismos y las tentativas, dentro del mundo occidental, de construir nuevas políticas excluyentes basadas en una retórica antiinmigrante y antiextranjera.

Al mismo tiempo hay un segundo tema, bastante diferente, que apareció en la era posterior a 1968 con el gran surgimiento de movimientos de los excluidos, que encuadraban sus demandas de derechos políticos en términos de derechos de grupos. Esto ha adoptado la forma de llamados al "multiculturalismo". En su origen era principalmente un problema de Estados Unidos, pero ahora se discute en la mayoría de los países con antiguas pretensiones de ser estados liberales. Y con frecuencia es confundido con el tema de la oposición a lo que los franceses llaman la *lepénisation* de la sociedad, pero no son la misma cosa.

[4] Véase la teorización de la *égaliberté* en Étienne Balibar, "Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité", en *La crainte des masses,* París, Galilée, 1997, pp. 17-53.

Así, la relación de los hermanos enemigos hoy está de nuevo en el centro de los debates sobre tácticas políticas. Creo que no haremos ningún progreso significativo sobre este asunto a menos de que seamos capaces de abrirnos paso a través de la retórica.

Empecemos por algunas realidades contemporáneas. Creo que en la situación posterior a 1989 hay cuatro elementos que son básicos, en el sentido de que constituyen los parámetros dentro de los cuales necesariamente se toman las decisiones políticas. El primero es la profunda desilusión, mundial, con la Vieja Izquierda histórica, en la que agrupo no sólo a los partidos comunistas sino también a los partidos socialdemócratas y a los movimientos de liberación nacional. El segundo es la ofensiva masiva por la eliminación de todas las restricciones a los movimientos de capital y mercancías, y el paralelo desmantelamiento del estado de bienestar. A esa ofensiva se le llama a veces "neoliberalismo". El tercero es la creciente polarización económica, social y demográfica del sistema mundial, que la ofensiva neoliberal promete alimentar aún más. El cuarto es el hecho de que, a pesar de todo esto, o quizá debido a todo esto, la demanda de democracia —de democracia, no liberalismo— es más fuerte ahora que en cualquier momento anterior de la historia del moderno sistema mundial.

La primera realidad, la desilusión con la Vieja Izquierda, es principalmente, en mi opinión, resultado del hecho de que, con el tiempo, la Vieja Izquierda abandonó la lucha por la democracia y de hecho propuso un programa liberal, en el sentido muy simple de que construyó sus programas alrededor del papel crucial de las personas competentes. Por supuesto su definición de quién era competente era diferente de la de los partidos políticos del centro, por lo menos teóricamente. Sin embargo, en la práctica no es seguro que reclutaran a sus personas competentes de orígenes sociales muy diferentes de los privilegiados en el discurso liberal. En todo caso, la realidad resultó no ser suficientemente diferente para sus bases, y en consecuencia esas bases han estado abandonándolos.[5]

La ofensiva neoliberal fue posibilitada por esa general desilusión popular con la Vieja Izquierda. Se ha revestido de una retórica esen-

[5] Es éste un tema que he examinado en detalle en *Después del liberalismo*, especialmente (pero no sólo) en la cuarta parte. Véase también mi "Marx, Marxism-Leninism, and socialist experiences in the modern world-system", en *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 84-97, y en el capítulo 1 *supra*.

cialmente falsa sobre la globalización. Esa retórica es falsa en cuanto la realidad económica no es en absoluto nueva (ciertamente la presión sobre las empresas capitalistas para ser competitivas en el mercado mundial no es nueva), pero esa supuesta novedad ha sido utilizada como justificación para abandonar la histórica concesión liberal del estado de bienestar. Precisamente por esa razón no es posible considerar el neoliberalismo como una nueva versión del liberalismo. Ha adoptado el nombre, pero en realidad es una versión del conservadurismo, y el conservadurismo, después de todo, es diferente del liberalismo. El liberalismo histórico ha sido incapaz de sobrevivir al derrumbe de la Vieja Izquierda, que lejos de ser su enemigo mortal era su soporte social más importante, en cuanto por mucho tiempo la Vieja Izquierda había cumplido la función crucial de contener las presiones democráticas de las clases peligrosas dispensando la esperanza (y la ilusión) del progreso inevitable. Desde luego la Vieja Izquierda sostenía que eso sería en gran parte debido a sus propios esfuerzos, pero de hecho ese argumento respaldaba políticas y prácticas que no eran sino variantes del tema gradualista liberal.

Lo que provocó la caída de la Vieja Izquierda fue la demostración de que en realidad no había sido capaz de contener la polarización del sistema mundial, especialmente en el nivel mundial. La ofensiva neoliberal aprovechó eso para afirmar que su programa sí sería capaz de hacerlo. Esa afirmación es increíble porque, de hecho, su programa ha venido acentuando con rapidez asombrosa la polarización económica, social y demográfica del sistema mundial. Además, esa ofensiva reciente en realidad ha renovado el proceso de polarización en el interior de los estados más ricos, proceso que el estado de bienestar había logrado contener por bastante tiempo, y en particular en el periodo 1945-1970. El correlato de la mayor polarización ha sido la creciente inmigración desde el Sur (incluyendo lo que solía ser el Este) hacia el Norte, a pesar de las barreras legislativas y administrativas cada vez mayores a la migración legal.

Tal vez lo más importante, la fuerza del sentimiento democrático es mayor que nunca, probablemente más debido a todo esto que a pesar de ello. Esa fuerza puede observarse en tres demandas específicas, que pueden verse activas en todo el globo: más instalaciones educativas, más instalaciones de salud y un ingreso mínimo mayor. Además, lo que se considera el mínimo aceptable ha ido creciendo constantemente, nunca retrocediendo. Esto por supuesto es profun-

damente opuesto al programa de desmantelamiento del estado de bienestar, y por lo tanto hace aumentar las posibilidades de un conflicto social agudo: por un lado en forma de movilización espontánea de los trabajadores (como ha ocurrido en Francia, por ejemplo) o, por otro lado, y más violentamente, en forma de insurrección civil (como ha ocurrido en Albania después de la grave pérdida de la base de ingreso después del escándalo del plan Ponzi).

Mientras que de 1848 a 1968 vivimos en una geocultura basada en el consenso liberal, y por consiguiente los liberales pudieron apropiarse el término "democracia" y viciar la eficacia de sus defensores, ahora hemos entrado en el mundo de Yeats: "el centro no puede resistir". El problema ante nosotros está más polarizado: es la igualibertad o ni libertad ni igualdad; o un auténtico esfuerzo por incluir a todos o un retroceso a un mundo profundamente compartimentado, una especie de sistema global de apartheid. La fuerza del liberalismo de 1848 a 1968 había obligado a los demócratas a escoger entre aceptar premisas en gran parte liberales o ser condenados a la irrelevancia política. Optaron por lo primero, lo que describe la trayectoria histórica de la Vieja Izquierda. Pero hoy toca a los liberales sobrevivientes escoger entre aceptar premisas en gran parte democráticas o ser condenados a la irrelevancia política. Podemos ver esto examinando más en detalle los dos grandes debates actuales entre liberales y demócratas: multiculturalismo y *lepénisation*.

¿Cuáles son los temas del debate multicultural? Grupos que han sido significativamente excluidos, en ámbitos tanto nacionales como mundiales, de la participación política, las recompensas económicas, el reconocimiento social y la legitimidad cultural –los más notorios son las mujeres y las personas de color, pero por supuesto muchos otros grupos también– han presentado sus demandas en tres formas diferentes: 1] han cuantificado los resultados históricos y declarado que las cifras son vergonzosas; 2] han examinado los objetos de estudio y de estima, así como los presuntos "sujetos de la historia", y han dicho que hasta ahora las opciones han estado gravemente sesgadas; 3] se han preguntado si las pautas de objetividad utilizados para justificar esas realidades no son en sí mismas un barómetro falso y uno de los principales generadores de esas realidades.

La respuesta liberal a esas demandas ha sido que las demandas de resultados son demandas de cuotas, lo que a su vez sólo puede conducir a la invasión de la mediocridad y a nuevas jerarquías. Han afirmado que la estimación y la relevancia histórica no se decretan

sino que se deducen de criterios objetivos. Han dicho que manipular las pautas de objetividad es un declive resbaladizo hacia la subjetividad total y por lo tanto hacia la total irracionalidad social. Son argumentos débiles, pero no se puede decir que no apunten a problemas reales del multiculturalismo en sus formulaciones más vagas y menos autoconscientes.

El problema de todas las afirmaciones multiculturales es que no se autolimitan. Primero, el número de grupos no se autolimita, y sin duda puede extenderse hasta el infinito. Segundo, las afirmaciones conducen a disputas imposibles de resolver sobre jerarquías de injusticia histórica. Tercero, aun cuando se hagan ajustes en una generación, no es seguro que duren hasta la siguiente. ¿Será necesario hacer reajustes cada *x* número de años? Cuarto, las reclamaciones no dan pistas sobre cómo asignar recursos escasos, especialmente recursos no divisibles. Quinto, no hay ninguna garantía de que la asignación multicultural resulte finalmente igualitaria, puesto que de hecho las afirmaciones podrían conducir simplemente a la designación de nuevos criterios para la inclusión en el grupo de las personas competentes que tienen privilegios.

Dicho esto, es difícil no ver cuánto de interés particular hay en esos argumentos antimulticulturalistas en el mundo profundamente desigualitario en el que vivimos actualmente. A pesar de las exageraciones y los alaridos de algunos publicistas contrarios a la corrección política, estamos muy lejos de vivir en un mundo ya dominado por realidades multiculturales. Apenas estamos empezando a modificar un poco la injusticia histórica. Los negros, las mujeres y muchos otros continúan recibiendo la peor parte de todo, en general, a pesar de las mejoras marginales que se producen aquí y allá. Ciertamente es demasiado pronto para pedir que el péndulo se mueva en dirección contraria.

Lo que realmente sería más útil es iniciar una investigación seria de cómo podemos construir estructuras y procesos que nos lleven constantemente en la dirección correcta, sin hacernos terminar en los callejones sin salida que los liberales correctamente temen que podrían resultar de eso. Evidentemente es el momento de que los liberales, como especie en extinción que sin embargo tiene fuertes tradiciones intelectuales, utilicen sus capacidades como miembros del equipo, en lugar de criticar, o denunciar, desde los lados. Para tomar un ejemplo simple: ¿no habría sido más útil que alguien como Alan Sokal entrara en una discusión cooperativa con los que ha-

bían estado planteando cuestiones reales sobre las estructuras del conocimiento en lugar de atacar exageraciones tontas y con eso dificultar más la discusión de los problemas subyacentes, en lugar de facilitarla?

Lo que debemos tener presente es el problema: el problema es la exclusión, y el hecho de que ese problema no ha sido en absoluto resuelto por el supuesto progreso del moderno sistema mundial. Si acaso hoy es peor que nunca. Y los demócratas son los que dan prioridad a combatir la exclusión. Si la inclusión es difícil, la exclusión es inmoral. Y los liberales que buscan la buena sociedad, que buscan la realización de un mundo racional, deben tener presente la distinción de Max Weber entre racionalidad formal y racionalidad material. La racionalidad formal resuelve problemas pero carece de alma, y por lo tanto finalmente es autodestructiva. La racionalidad sustantiva es extraordinariamente difícil de definir, se presta a muchas distorsiones arbitrarias, pero finalmente de eso trata la buena sociedad.

El multiculturalismo es un tema que no va a desaparecer, mientras vivamos en un mundo desigualitario, es decir, mientras vivamos en una economía-mundo capitalista. Pienso que ese periodo durará mucho menos de lo que consideran muchos otros, pero incluso para mí harán falta otros cincuenta años, aproximadamente, para que nuestro actual sistema histórico se derrumbe por completo.[6] El problema durante esos cincuenta años es precisamente qué tipo de sistema histórico construiremos para remplazar al presente. Y aquí es donde entra el tema de la *lepénisation*, porque un mundo en el que movimientos excluyentes y racistas están adquiriendo una importancia cada vez mayor y son capaces de determinar el programa del debate político público es un mundo que tiene probabilidades de acabar con una estructura aún peor que la presente, desde el punto de vista de maximizar la igualibertad.

Tomemos el caso concreto del Frente Nacional (FN) en Francia. Es un movimiento contrario tanto a la competencia como a la inclusión. Por lo tanto, viola los principios y los objetivos tanto de los liberales como de los demócratas. La cuestión es qué hacer respecto

[6] Para los detalles de las argumentaciones véanse mis capítulos 7 y 8 en Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996 ["La imagen global y las posibles alternativas de la evolución del sistema-mundo, 1945-2025", en *Revista Mexicana de Sociología*, LXI, 2, abril-junio de 1999, 3, 34].

a él. Su fuerza deriva de una ansiedad difusa entre personas de poder relativamente escaso, pero en varias posiciones de clase, por su seguridad personal, física y material. Los temores de esas personas tienen una base real. Lo que el FN ofrece, como todos esos movimientos, son tres cosas: una promesa de más seguridad física a través de un estado represivo; una promesa de más seguridad material a través de un vago programa que combina neoliberalismo y estado de bienestar; y, sobre todo, una explicación y un chivo expiatorio visible para las dificultades que la gente experimenta. En el caso del FN, ese chivo expiatorio son ante todo los "migrantes", término que emplean con el significado de todos los que no son europeos occidentales (que son definidos como no-blancos), agregando a la poción un argumento sobre el papel correcto de las mujeres. El segundo chivo expiatorio, cuidadosamente incluido de vez en cuando, pero menos abiertamente para evitar las leyes antirracistas francesas, son los judíos ricos y astutos, los intelectuales cosmopolitas y las élites políticas existentes. En suma, los chivos expiatorios son los excluidos y los competentes.

Por mucho tiempo, la respuesta al FN ha sido evasiva. Los conservadores han tratado de captar votantes del FN adoptando una versión diluida del tema exclusivista. Los liberales centristas, tanto del Rassemblement pour la République, RPR (Reunión por la República) como de la Union pour la Démocratie Française, UDF (Unión por la Democracia Francesa) o del Partido Socialista, inicialmente trataron de ignorar al FN, con la esperanza de que desapareciera de alguna manera si lo ignoraban. La movilización antiexcluyente quedó a cargo de un puñado de movimientos (como SOS-Racisme) y algunos intelectuales, y por supuesto los miembros de las comunidades atacadas. En 1997, cuando por primera vez el FN obtuvo la mayoría en una elección local en Vitrolles, cundió el pánico y se organizó una movilización nacional. El gobierno, dividido entre sus auténticos conservadores y sus liberales centristas, dio marcha atrás en una cláusula notable de la legislación antiinmigrantes propuesta y mantuvo el resto. En suma, prevaleció en general la política de tratar de ganar votantes del FN.

¿Cuál ha sido el programa de los demócratas? Básicamente ha consistido en sostener que todas las personas que ya están en Francia deben ser de un modo u otro "integradas" a la sociedad francesa, concediéndoles derechos, y en oponerse a cualquier legislación represiva. Pero el subtexto esencial es que eso se aplica solamente a

las personas que ya están en Francia, y posiblemente también a auténticos refugiados. Nadie se ha atrevido a proponer la eliminación de *todas* las restricciones al movimiento de personas a través de las fronteras, aunque de hecho esa ausencia de restricciones ya existe entre todos los países del Norte e históricamente existía en la mayor parte del mundo hasta el siglo XX. La razón de esa reticencia, por supuesto, es que hasta los demócratas franceses temen que adoptar esa posición haría aumentar la fuerza del FN entre los miembros de la clase trabajadora.

Sin embargo, si planteo esta "extrema" posibilidad es precisamente porque ilumina el problema. Si el problema es la exclusión, ¿por qué luchar contra la exclusión sólo dentro de las fronteras nacionales y no en el mundo entero? Si el problema es la competencia, ¿por qué definir la competencia dentro de las fronteras nacionales y no en el mundo entero? Y si adoptamos el punto de vista conservador, llamado neoliberal, sobre las virtudes de la desregulación, ¿por qué no desregular también los movimientos de personas? Hay pocas probabilidades de frenar a los movimientos racistas y exclusivistas, en Francia o en cualquier otra parte, si los problemas no se plantean abiertamente y con claridad.

Volvamos a la relación de liberales y demócratas. Los primeros, he dicho, han propuesto la defensa de la competencia. Los otros, he dicho, han propuesto la prioridad urgente de combatir la exclusión. Sería fácil decir: ¿por qué no ambas cosas? Pero no es fácil poner igual énfasis en las dos. La competencia, casi por definición, implica exclusión. Si hay competencia tiene que haber incompetencia. La inclusión implica dar el mismo peso a la participación de cada uno. En el nivel de gobierno, y de cualquier toma de decisiones política, los dos temas entran, casi inevitablemente, en conflicto. Los hermanos se vuelven enemigos.

Los liberales han tenido su momento de gloria. Hoy nos amenaza el regreso de los que no quieren ni competencia ni inclusión, en suma, el peor de los mundos posibles. Si hemos de construir una barrera a su ascenso, y construir un nuevo sistema histórico, sólo puede ser sobre la base de la inclusión. Es hora de que los liberales cedan el paso a los demócratas. Si lo hacen, todavía pueden desempeñar un papel saludable. Los liberales pueden seguir recordando a los demócratas los peligros de las mayorías alocadas y aceleradas, pero pueden hacerlo solamente en el contexto del reconocimiento de la prioridad fundamental de la mayoría en las decisiones colectivas.

Además los liberales pueden, por supuesto, llamar constantemente a la eliminación del reino de las decisiones colectivas todos los temas que es mejor dejar a la elección y variación individual, y que son legión. Ese tipo de libertarianismo sería muy saludable en un mundo democrático. Y desde luego, al colocar la inclusión antes que la competencia, estamos hablando principalmente de la escena política. No pretendo sugerir que la competencia sea irrelevante en el lugar de trabajo o en el mundo del saber.

Hay un viejo chiste sobre la relación entre el rico y el intelectual. El rico le dice al intelectual: Si eres tan listo ¿por qué no eres rico? Respuesta: Si eres tan rico ¿por qué no eres listo? Variando un poco el chiste, podríamos decir: el liberal le dice al demócrata: Si representas a la mayoría, ¿por qué no gobiernas con competencia? Respuesta: Si eres tan competente ¿por qué no puedes lograr que la mayoría acepte tus propuestas?

7. ¿INTEGRACIÓN A QUÉ? ¿MARGINACIÓN DE QUÉ?*

Tanto integración como marginación son palabras que hoy se utilizan ampliamente en la discusión pública de las estructuras sociales contemporáneas. También son conceptos centrales en la empresa de la ciencia social, en la medida en que ambos se refieren implícitamente al concepto de "sociedad". El problema con la discusión dentro de la ciencia social es que, aun cuando el concepto de sociedad es básico para nuestros análisis, al mismo tiempo es un término extraordinariamente vago, y eso confunde la discusión acerca de integración y marginación.

Supongo que el concepto de sociedad es milenario, en el sentido de que probablemente hace por lo menos diez mil años, si no más, que los seres humanos tienen conciencia de dos cosas acerca del mundo en que viven. Interactúan regularmente con otros, en general personas ubicadas cerca de ellos. Y ese "grupo" posee reglas que todos tienen en cuenta, y que de hecho conforman de muchas maneras su conciencia del mundo. Sin embargo los miembros de cualquiera de esos grupos siempre son menos que la totalidad de seres humanos en el planeta, y por eso los miembros siempre distinguen entre "nosotros" y "los otros".

Los mitos clásicos que los humanos han tendido a crear sobre sus propias "sociedades" dicen que los dioses de alguna manera crearon la suya particular, en general la crearon especialmente, en alguna época remota, y que los miembros actuales son descendientes de ese grupo favorecido original. Aparte del carácter autoengrandecedor de tales mitos, también implicaban continuidad consanguínea.

Por supuesto sabemos que la continuidad consanguínea es literalmente un mito, en el sentido de que ningún grupo nunca ha funcionado perfectamente de ese modo. Y sabemos que eso es particularmente cierto para el mundo moderno. Es por eso, porque constantemente hay personas externas a los grupos tratando de entrar o siendo absorbidas por ellos de una manera u otra, por lo que hablamos de integración. Y como otras personas están

* Discurso principal en el XIX Congreso Nórdico de Sociología, titulado "Integración y marginación", 13-15 de junio, Copenhague.

constantemente tratando de retirarse de sus grupos o siendo expulsadas de ellos, hablamos de marginación.

El problema intelectual básico es que el moderno sistema mundial ha creado considerable confusión acerca de lo que podemos identificar como nuestra "sociedad" y por lo tanto sobre lo que queremos decir cuando hablamos de integrarse a ella o ser marginado de ella. Está bastante claro que en la práctica hace ya por lo menos dos siglos que empleamos el término "sociedad" para designar al grupo ubicado dentro de las fronteras de un estado soberano, o a veces de lo que pensamos que deberían ser las fronteras de algún estado soberano, existente o por crear. Ahora, cualquiera que sea la ascendencia de tales grupos limitados por un estado, ya no se parecen mucho a grupos consanguíneos continuos.

En realidad, uno de los principios de la mayoría de los estados soberanos en los últimos dos siglos ha sido que están formados por "ciudadanos", por *demos* y no por *ethnos*, y por lo tanto representan una categoría de carácter más jurídico que cultural. Además, la categoría "ciudadanos" no es en absoluto evidente por sí misma en su contorno geográfico; es decir, no coincide perfectamente con las personas residentes en ningún punto particular del tiempo en determinado estado soberano. Dentro del estado hay algunos que no son ciudadanos, y algunos que lo son están afuera. Además, si bien los estados tienen reglas bastante variadas acerca de la adquisición (y pérdida) de la ciudadanía, todos tienen reglas, así como reglas que gobiernan la entrada de no ciudadanos a su territorio (inmigración) y los derechos legales de los residentes no ciudadanos. Además la migración (hacia adentro y hacia afuera) no es un fenómeno excepcional en el sistema mundial moderno, sino más bien un fenómeno continuado (y relativamente masivo).

Empecemos por el principio. El sistema mundial moderno fue construido durante el lejano siglo XVI y originalmente sus límites geográficos incluían a gran parte del continente europeo y partes del americano. Dentro de esa zona geográfica se desarrolló una división del trabajo axial que adoptó la forma de una economía-mundo capitalista. Paralelamente a ella fue creciendo un marco institucional para sostener ese tipo de sistema histórico. Uno de esos elementos institucionales, y uno bastante esencial, fue la creación de los llamados estados soberanos, ubicados dentro de un sistema interestatal. Eso por supuesto no fue un acontecimiento sino un proceso. De eso hablan los historiadores cuando estudian la construc-

ción de estados que se inicia en Europa con las nuevas monarquías de fines del siglo XV; el ascenso de la diplomacia y sus reglas originado en las ciudades-estado italianas del Renacimiento; el establecimiento de regímenes coloniales en las Américas y en otras partes; el derrumbe del imperio-mundo de los Habsburgo en 1557 y la Guerra de Treinta Años, que culminó con el tratado de Westfalia y sus nuevas bases para la integración estatal y el orden interestatal.

Ese proceso de construcción de estados, sin embargo, no fue un proceso separado del desarrollo del capitalismo histórico, sino más bien parte integral de la misma historia. El establecimiento de tales estados soberanos fue útil para los capitalistas, que obtuvieron de ellos una multiplicidad de servicios: garantía para sus derechos de propiedad, provisión de rentas de protección,[1] creación de los cuasimonopolios que necesitaban para obtener ganancias significativas, impulso de sus intereses por encima de los de empresarios rivales ubicados en otros países y la provisión de suficiente orden para garantizar su seguridad.[2] Por supuesto, no todos los estados tenían la misma fuerza, y fue precisamente esa desigualdad lo que permitió a los estados más fuertes ser más útiles para sus empresarios. Pero en esa división del trabajo no había ningún territorio que no estuviera en la jurisdicción de algún estado, y por lo tanto no había individuo que no estuviera sujeto a alguna autoridad estatal primaria.

El periodo que va del siglo XVI al XVIII marcó la institucionalización de dicho sistema. Durante ese periodo la afirmación original de ejercicio de la soberanía se proponía en nombre de un monarca calificado de absoluto, aunque posteriormente en algunos estados el gobernante se vio presionado para compartir el ejercicio de ese poder soberano con una legislatura o una magistratura. Pero todavía no llegamos a la época de los pasaportes y las visas, ni los controles de migración, ni privilegios de sufragio significativos para más que una minoría muy pequeña de la población. La masa de la población era de "súbditos", y la distinción entre los súbditos que tenían algún tipo de derechos hereditarios y los que no se invocaba raramente y no tenía mayor significación. En el siglo XVII era difícil discernir la diferencia jurídica y social en la vida cotidiana entre, por ejemplo, un nativo de Bretaña inmigrado en París y un nativo

[1] Véase Frederic Lane, *Profits and Power*, Albany, State University of New York Press, 1979.

[2] La relación histórica de los estados con los empresarios la examino en el capítulo 4, *supra*.

de Renania inmigrado en Leyden (pese a que uno había cruzado una frontera internacional no muy visible y el otro no).

La Revolución francesa varió esa situación al transformar a los súbditos en ciudadanos. Ya no habría vuelta atrás, ni para Francia ni para el conjunto del sistema capitalista. Los estados habían pasado a ser, teóricamente y hasta cierto punto en la práctica, responsables ante un gran grupo de personas con derechos políticos constituidos. Durante los siglos XIX y XX la aplicación efectiva de esos derechos políticos puede haber sido lenta y en realidad bastante dispareja, pero en la retórica su triunfo fue claro. Y la retórica pesa. Pero desde que hubo ciudadanos hubo también no ciudadanos.

La transformación de los súbditos en ciudadanos fue consecuencia de presiones tanto desde arriba como desde abajo. Las demandas populares de participación en el gobierno, lo que podríamos llamar la demanda de democratización, se expresó constantemente y en todas las formas posibles. Funcionó como una fuerza subyacente que halló expresión en el populismo y en estallidos revolucionarios. Los demandantes eran siempre eliminados, pero el concepto subsistía en forma larvaria, siempre presente con potencial para crecer, aunque con frecuencia muy débil como presencia inmediata.

La respuesta a largo plazo a esas demandas de las llamadas clases peligrosas fue el programa político del liberalismo, la ideología triunfante del sistema mundial capitalista en el siglo XIX. Los liberales proponían un programa de reforma racional, de concesiones medidas, de cambio institucional gradual. El programa del liberalismo en el siglo XIX tenía tres componentes principales: sufragio, redistribución y nacionalismo.[3] El sufragio entrañaba dar el voto a segmentos cada vez mayores de los habitantes del estado. Para el siglo XX el sufragio universal para hombres y mujeres (con excepciones para categorías específicas como los criminales y los dementes) llegó a ser la norma. La redistribución incluía niveles mínimos de salario decretados e impuestos por el estado y seguridad social y beneficios de bienestar administrados por el estado, el llamado estado de bienestar, programa que también llegó a ser la norma, por lo menos en los países más ricos, para mediados del siglo XX. El tercer elemento del programa, el nacionalismo, implicaba la creación de

[3] La evolución histórica de este programa y sus soportes sociales se analizan en detalle en mi *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996, especialmente la segunda parte, "La construcción y el triunfo de la ideología liberal", pp. 75-128.

un sentimiento de apego patriótico al propio estado, transmitido sistemáticamente a través de dos instituciones principalmente: la escuela primaria (que también llegó a ser prácticamente universal hacia mediados del siglo XX) y el servicio militar (participación en el cual también llegó a ser la norma en la mayoría de los países, incluso en tiempos de paz, por lo menos para los hombres). También se volvieron bastante frecuentes por todas partes los rituales nacionalistas colectivos.

Si examinamos cada una de esas tres grandes instituciones políticas —el sufragio, el estado de bienestar y los rituales/sentimientos nacionalistas— vemos de inmediato la importancia de la distinción entre ciudadanos y no ciudadanos, por lo menos tal como funcionaba hasta hace alrededor de veinte años. Sólo los ciudadanos podían votar. Era inconcebible que se permitiera votar a los no ciudadanos, por larga que pudiera ser su residencia en el país. En general —aunque no siempre— los beneficios del bienestar social también distinguían entre ciudadanos y no ciudadanos. Y por supuesto los rituales/sentimientos nacionalistas eran dominio de los ciudadanos, de los que los no-ciudadanos estaban formalmente excluidos, como consecuencia de lo cual estos últimos se volvían moralmente sospechosos, especialmente en épocas de tensión entre los estados.

Pero no sólo esas instituciones se desarrollaron como instituciones de los diferentes estados, aunque en forma paralela, sino que eso permitió que los ciudadanos tuvieran un papel central en el proceso de construcción y fortalecimiento de sus propios estados. Como los estados estaban metidos en la competencia internacional por "la riqueza de las naciones", y como los privilegios de los ciudadanos parecían depender de las realizaciones de los estados, la ciudadanía era considerada como un privilegio excepcional, por lo menos ciertamente en todos los estados que entraban en el cuarto superior de la jerarquía de PNB. Además todos esos estados se presentaban a sus respectivos ciudadanos como algo muy especial, y eso le parecía plausible a los que se beneficiaban de la ciudadanía.

Así la ciudadanía llegó a ser algo muy valioso, y por consiguiente algo que uno no estaba muy dispuesto a compartir con otros. La ciudadanía en el propio estado podía ser otorgada en pequeñas dosis a unos pocos de los ansiosos solicitantes, pero en general era una ventaja que había que atesorar. Tanto más porque los ciudadanos creían que habían librado luchas internas (o externas) para adquirir ese privilegio y que no les había caído del cielo. Sentían que moral-

mente merecían la ciudadanía. Así el hecho de que la ciudadanía como concepto constituía una demanda desde abajo la hizo un mecanismo tanto más eficaz para domar a las clases peligrosas, de arriba hacia abajo. Todos los rituales del estado se combinaban para reforzar la creencia de que la "nación" era la única sociedad a la que uno pertenecía, o si no la única, de lejos la más importante.

La ciudadanía borró, o por lo menos oscureció, todos los demás conflictos: conflictos de clase; conflictos entre grupos o estratos definidos en términos de raza, etnicidad, género, religión, lengua o cualquier otro criterio social distinto de "nación/sociedad". La ciudadanía trajo al primer plano el conflicto *nacional*. La ciudadanía tenía la intención de ser unificadora dentro del estado y en la práctica cumplió bien ese propósito, especialmente porque la ciudadanía confería privilegios, o al menos parecía hacerlo. El concepto de ciudadano ha sido en general un elemento bastante estabilizador en el sistema mundial moderno. Redujo el desorden *dentro* del estado, y no se puede decir que haya hecho aumentar significativamente el desorden *entre* los estados por encima del nivel que probablemente habría habido en su ausencia. No sólo ha sido un concepto estabilizador sino un concepto central. No tenemos más que observar el andamiaje jurídico de los estados modernos para comprender cuánto de la legislación y la administración de los estados depende de la categoría de ciudadano.

Sin embargo, el concepto de ciudadano ha creado dificultades, porque uno de los soportes socioeconómicos de la economía-mundo capitalista es el imperativo de flujos continuos de fuerza de trabajo, es decir, migración. La migración es ante todo una necesidad económica. Los desplazamientos constantes de la ubicación de las actividades económicas, combinados con la distribución dispareja de las normas demográficas, significan que inevitablemente hay disparidades entre las ofertas y las demandas locales de tipos específicos de trabajadores. Siempre que eso ocurre, evidentemente los intereses de algunos trabajadores y de algunos patrones reclaman algún tipo de migración de mano de obra, y por lo tanto tiende a producirse, con mayor o menor prontitud, dependiendo de las restricciones legales (y de las posibilidades prácticas de eludir esas restricciones). La disparidad de las ofertas y demandas locales de fuerza de trabajo no se puede calcular simplemente en totales absolutos de fuerza de trabajo. Diferentes grupos de trabajadores tienden a atribuirse diferentes niveles de precio por tipos de trabajo similares.

Esto es lo que significa "salario histórico". Por lo tanto es perfectamente posible que en una determinada área local haya personas buscando trabajo asalariado que rechazan cierto tipo de trabajo asalariado mal remunerado, y los empleadores se volverán a inmigrantes, potenciales o presentes para satisfacer sus necesidades.

En consecuencia, a pesar de que la ciudadanía es un bien apreciado, que da origen a sentimientos "proteccionistas", la migración es un fenómeno constantemente recurrente en el mundo moderno. Esto ha sido así desde los comienzos del moderno sistema mundial. No estoy seguro de que la migración, como quiera que se defina, sea en realidad cuantitativamente mayor hoy que en siglos anteriores como porcentaje de la población total, a pesar del progreso de los medios de transporte, aunque ciertamente sí es un fenómeno más políticamente notado y políticamente controvertido.

Es el concepto de ciudadano lo que ha cambiado el significado del término "migrante". Una persona que deja un área rural o un pueblo pequeño y se muda a una gran ciudad a cincuenta kilómetros de distancia puede sufrir una transformación tan grande como otro que se muda a una ciudad a cinco mil kilómetros de distancia. O si esto ya no es cierto en muchos países a fines del siglo XX, probablemente era más o menos cierto en todas partes por lo menos hasta 1950. La diferencia es que el que migra a cinco mil kilómetros de distancia probablemente atraviesa una frontera estatal, y el que migra a cincuenta kilómetros probablemente no. Por lo tanto el primero es definido formalmente como migrante (es decir, no un ciudadano) y el segundo no.

Una proporción significativa de los migrantes tiende a quedarse en la localidad (o al menos en el estado) al que ha migrado. Tienden a tener hijos nacidos en su nueva ubicación que con mucha frecuencia son culturalmente productos de su lugar de nacimiento más que del lugar de nacimiento de sus padres. Cuando se discute el tema de la integración, en general se habla de la integración de esos migrantes a largo plazo, y sus hijos. Los países recipientes tienen distintas reglas sobre la ciudadanía de las personas nacidas en el país, desde el *jus soli* de Estados Unidos y Canadá hasta el *jus sanguinis* del Japón y, en forma modificada, Alemania, con un *continuum* de posibilidades entre ambos.

La integración es un concepto cultural, no legal. El concepto de integración supone que existe alguna norma cultural a cuya aceptación es preciso integrarse. Para algunos estados, que son mono-

lingües y monorreligiosos, esa norma puede parecer bastante obvia y no demasiado invasora, aunque aun en esos estados siempre pueden encontrarse "minorías" que se desvían de esos patrones normativos. Para otros estados, que tienen poblaciones más "variopintas", también existen, sin embargo, normas dominantes, pero ahí se ven más arrogantes y perniciosas. Por ejemplo, Estados Unidos. En la época de la fundación de la república, la norma cultural de la población era ser hablante de inglés y protestante de una de cuatro variedades (episcopal, presbiteriano, metodista o congregacionalista). Por supuesto esa definición correspondía al estrato más alto, pero también incluía partes de los estratos medios y bajos. Lentamente esa definición se extendió para incluir a otras variedades de protestantes. Los católicos y los judíos fueron plenamente incluidos en la definición cultural apenas en la década de 1950, que fue cuando los políticos empezaron a hablar de "la herencia judeo-cristiana". Los afroestadunidenses nunca han sido incluidos en realidad, mientras que los latinos y los asiático-estadunidenses parecen estar en suspenso, a la espera de su futura admisión. Los musulmanes, que ahora por primera vez son una minoría significativa, continúan excluidos.

El ejemplo de Estados Unidos muestra la flexibilidad que es posible en la definición cultural de cualquier estado particular. La interpretación ideológica cuasioficial de esa flexibilidad dentro de Estados Unidos es que muestra la capacidad del sistema político estadunidense para incorporar extranjeros a la categoría de ciudadanos, y así "integrarlos" a la nación. No hay duda de que la muestra. Pero también muestra que en ningún momento han sido integrados todos los migrantes. Podríamos preguntarnos si no hay algo inherente al proceso que hace que en ningún momento pueda ser cierto que todos los forasteros serán incorporados. Émile Durkheim sugirió una vez que siempre que la desviación desaparece *de facto*, el sistema social redefine sus normas de modo de recrear la desviación estadística. ¿Es posible que ocurra lo mismo con el concepto de ciudadano, que cuando todos los habitantes quedan efectivamente integrados, la "nación" se vuelva a definir a sí misma para volver a crear a los "marginales"?

Esta escandalosa idea supone que la creación de marginales tiene alguna utilidad social, y efectivamente los científicos sociales con frecuencia han sugerido lo mismo en varias formas: el valor de un chivo expiatorio a quien cargar con nuestros pecados colectivos; la

existencia de un infraestrato que suscite en las clases peligrosas el temor de que pueden quedar todavía peor de lo que están y por lo tanto las impulse a limitar sus demandas; el fortalecimiento de la lealtad de los miembros del grupo al ofrecer estratos contrastantes, e indeseables. Todas son sugerencias plausibles, pero también son bastante generales y genéricas.

Ya señalé antes que ese patrón se mantuvo más o menos igual desde alrededor de 1800 hasta la década de 1970, e insinué que las cosas han cambiado algo desde entonces. Creo que así es. La revolución mundial de 1968 marcó un punto de viraje de la historia de nuestro moderno sistema mundial en muchos sentidos. Lo que no se ha observado es que una de sus consecuencia fue el cuestionamiento, por primera vez desde la Revolución francesa, del concepto de ciudadanía. No fue sólo el hecho de que el 68 fue de espíritu "internacionalista". Después de todo ya hemos tenido movimientos internacionalistas durante los siglos XIX y XX: por un lado varios de trabajadores, y por el otro toda clase de movimientos por la paz. Como sabemos, esos movimientos internacionalistas no fueron muy eficaces en la limitación de los estallidos de sentimientos nacionalistas entre sus miembros o su público cuando la tensión en el sistema interestatal se elevaba mucho. El caso más notable, siempre mencionado, es la respuesta de los partidos socialistas al estallido de la primera guerra mundial.[4] La razón está bien explicada por A. Kriegel y J. J. Becker en su libro sobre los debates entre los socialistas franceses en las semanas anteriores al inicio de la guerra en 1914:

> Parecería que cierto socialismo no es otra cosa que una moderna forma de jacobinismo, y frente al peligro para el propio país, la voz de los "grandes ancestros" pesó más que la de las teorías socialistas, cuya relevancia a la situación inmediata era difícil de percibir. En el inmenso remolino patriótico que envolvió al país, la guerra una vez más pareció capaz de realizar aspiraciones antiguas: en lugar de la fraternidad humana a través de la paz, era la fraternidad humana a través de la guerra, a través de la victoria.[5]

La orientación internacionalista de los movimientos de los trabajadores y por la paz estaba profundamente limitada por el hecho de

[4] Véase Georges Haupt, *Le congrès manqué: L'internationale à la veille de la première guerre mondiale*, París, François Maspéro, 1965.

[5] A. Kriegel y J.-J. Becker, *1914: La guerre et le mouvement ouvrier français*, París, Armand Colin, 1964.

que todos habían creado sus organizaciones en el nivel nacional. Pero, aún más importante, habían creado sus organizaciones en el nivel nacional porque consideraban que la mejor y quizá la única manera de alcanzar sus objetivos era en el nivel nacional. Es decir, obraron fundamentalmente como ciudadanos, unidos en un esfuerzo político conjunto para influir en sus estados e incluso transformarlos. Suponían que al cambiar sus estados estaban contribuyendo a crear la solidaridad internacional de la que eran partidarios. Sin embargo la actividad política era ante todo, y casi siempre exclusivamente, nacional.

Lo diferente de la revolución mundial de 1968 es que fue exactamente lo contrario, una expresión de desilusión con las posibilidades del reformismo en el nivel estatal. En realidad los participantes fueron más allá. De hecho sostuvieron que la orientación hacia el reformismo nacional era en sí misma un medio esencial para el mantenimiento del sistema mundial que ellos querían rechazar. Los revolucionarios no estaban en contra de la acción popular sino de la acción ciudadana, por más que afirmase ser "revolucionaria". Ésa fue la postura que quizá más consternación causó en los que no se alegraron de las rebeliones de 1968, especialmente entre la Vieja Izquierda.

Esa actitud de los revolucionarios del 68 surgía de dos análisis que hacían de la historia del moderno sistema mundial. El primero era que la histórica estrategia de dos pasos de los movimientos antisistémicos del mundo –primero tomar el poder estatal, después transformar el mundo– era en su opinión un fracaso histórico. Los revolucionarios del 68, en efecto, decían que los movimientos antisistémicos surgidos en los siglos XIX y XX de hecho ya habían llegado al poder todos –los socialdemócratas, los comunistas y los movimientos de liberación nacional– más o menos, en el periodo siguiente a la segunda guerra mundial, pero no habían cambiado al mundo.

Esa primera observación se volvía aún más crítica debido al segundo elemento del análisis. En la medida en que los movimientos antisistémicos habían alcanzado el poder, era indudablemente cierto que habían realizado ciertas reformas que parecían ser progresistas, incluso revolucionarias. Pero, pero... se decía que esas reformas habían favorecido sistemáticamente a un segmento reducido y particular de los estratos más bajos –los del grupo étnico dominante en cada país, especialmente los hombres, que estaban más educados (¿integrados?) a la cultura nacional. Muchos otros quedaron afuera, olvidados, "mar-

ginados", sin haberse beneficiado en realidad ni siquiera de las limitadas reformas instituidas: las mujeres, las "minorías" y toda clase de grupos no pertenecientes a la corriente principal.

Lo que ocurrió después de 1968 fue que los "pueblos olvidados" empezaron a organizarse como movimientos sociales y también como movimientos intelectuales, y expusieron sus demandas no sólo contra los estratos dominantes sino contra el concepto de ciudadano. Uno de los temas más importantes de los movimientos post-68 fue que no sólo se oponían al sexismo y el racismo. Después de todo, hace mucho tiempo que hay movimientos que luchan contra el sexismo y el racismo. Pero los movimientos post-68 agregaron algo nuevo: insistieron en que el racismo y el sexismo no eran meramente cuestión de prejuicio individual y discriminación, sino que también adoptaban formas "institucionales". Aparentemente, esos movimientos estaban hablando no de la discriminación jurídica abierta sino de las formas encubiertas que se ocultan en el concepto de "ciudadano", en la medida en que ciudadano quería decir la combinación de competencia y derechos heredados.

Por supuesto cualquier lucha contra la negación de derechos *encubierta* tiene que enfrentar el problema de la plausibilidad, la evidencia y por último las pruebas. Los movimientos apuntaban al resultado. Sostenían que de hecho continuaban existiendo grandes diferencias en la posición jerárquica de muchos grupos, y se sostenía que ese hecho sólo podía ser el resultado de la marginación institucional. Como argumentación en la ciencia social, la afirmación de que la marginación institucional era sistemática y fundamental para el sistema mundial contemporáneo tiene básicamente sólo dos respuestas posibles.

Una es la respuesta conservadora: negar las premisas. La diferencia en resultados en la jerarquización de los grupos puede ser patentemente visible, pero de ahí no se sigue que la causa sea la marginación institucional. Se podría argumentar que los diferentes resultados se explican por otros factores, relacionados con diferencias culturales entre los grupos, pero esa línea de razonamiento tropieza con un simple problema lógico. Aun cuando descubramos esas supuestas diferencias de cultura entre los grupos y podamos medirlas, ¿cómo explicamos esas diferencias?, ¿por otras diferencias culturales? Por último tenemos que volver a una explicación social-estructural —que fue lo que hicieron los que propusieron la hipótesis del racismo/sexismo institucional— o bien recurrir a una socio-

biológica, que rápidamente resbala hacia el racismo-sexismo clásico.

Si queremos rechazar la posición conservadora y aceptar la explicación social-estructural, el problema se desplaza de explicar las diferencias a reducirlas, suponiendo que esto es visto como un bien moral. Y de hecho ha sido uno de los debates políticos centrales de los últimos años, si no el principal. Examinemos las distintas posiciones presentadas en ese debate. La posición más simple –la más simple porque es la que mejor concuerda con los argumentos tradicionales de la ideología liberal– ha sido que el racismo y el sexismo institucionales pueden ser superados con sólo poner al descubierto lo que estaba encubierto. Y, agregaban muchos, como se necesita tiempo para que el proceso funcione, es posible acelerarlo mediante asistencia sistemática *transitoria* a aquellos contra quienes la marginación institucional ha operado históricamente. Tal fue en esencia la argumentación en defensa del programa original de este tipo, el programa estadunidense llamado "acción afirmativa."

En realidad, los programas de acción afirmativa se proponen "integrar" a los que en teoría deberían estar integrados hace mucho. Son programas para realizar la intención original del concepto de ciudadanía que, se sostenía, había sido de alguna manera subvertido por fuerzas contrarias a la plena realización de la democracia, o de la ciudadanía. Los programas de acción afirmativa tendían a dar por sentada la buena fe del "sistema", pero aceptaban la mala fe de los individuos participantes. Por lo tanto rara vez, o nunca, se plantearon la pregunta previa de si hay algo sistémico en el hecho de que la ciudadanía teórica jamás se haya realizado plenamente, ni siquiera para las categorías de personas a las que supuestamente se aplicaba.

Los programas de acción afirmativa –que incluso con grandes esfuerzos (políticos y financieros) sólo alcanzaron resultados limitados– tenían tres inconvenientes. En primer lugar, había una considerable resistencia encubierta a ellos, y esa resistencia encontró muchas vías de expresión. Por ejemplo, la integración de diferentes grupos en las escuelas resultó extremadamente difícil, mientras la segregación *de facto* de las viviendas seguía existiendo. Pero desafiar la segregación *de facto* de las viviendas significaba meterse en un área generalmente considerada como de elección personal y también enfrentar el problema de la segregación *de facto* de base clasista (puesto que hay una correlación muy alta entre las categorías de clase y raza/etnicidad).

En segundo lugar, la acción afirmativa sólo tomaba en consideración en cierto sentido a los que teóricamente tenían derechos de ciudadanía. Pero la definición de esas categorías era en sí parte del problema. ¿Deben los hijos de migrantes (turcos en Alemania, coreanos en Japón, etcétera) ser excluidos de los derechos de que gozan los hijos de los no migrantes? ¿Deben ser excluidos los propios migrantes? Eso condujo a muchas demandas de extender los derechos de ciudadanía a otros no ciudadanos, facilitando los mecanismos para obtener la ciudadanía e incluso mediante la extensión formal a los no ciudadanos de algunos derechos históricamente concedidos sólo a los ciudadanos (por ejemplo el derecho a votar, por lo menos en las elecciones llamadas locales).

En tercer lugar, la lógica de la acción afirmativa condujo a la expansión de los tipos de grupos que reclamaban. Y eso inevitablemente condujo a un sistema *de facto* de cuotas que parecía no tener fin. Tampoco estaba claro cuándo ese ajuste transitorio podría o querría dejar lugar al funcionamiento de la llamada ciudadanía reformada o plena, sin referencia a subgrupos de ciudadanos. Eso inevitablemente condujo a la acusación de "racismo al revés", es decir, a la acusación de que los grupos antes marginados ahora eran de hecho jurídicamente favorecidos, y en particular a expensas de otros grupos de los estratos más bajos que históricamente estaban más integrados (por ejemplo miembros de las clases trabajadoras, de género masculino y del grupo étnico dominante). Por todo eso la acción afirmativa se volvió no sólo difícil de administrar y de beneficios inciertos sino muy difícil de sostener políticamente. Esto vale no sólo en el ámbito de los estados como estructuras políticas, sino también dentro de las universidades como estructuras de saber.

Había por supuesto otro camino si el objetivo era superar las limitaciones del concepto tradicional de ciudadanía, limitaciones en términos de resultados desiguales. En lugar de buscar mayor "integración" de los grupos marginados a las estructuras, se podría seguir el camino de la igualdad de los grupos. Si la acción afirmativa encontraba su legitimación en el concepto liberal de la igualdad perfecta de todos los ciudadanos, el concepto de la igualdad de los grupos podía legitimarse con base en el concepto liberal de la autodeterminación de las naciones. Desde luego este último concepto había sido propuesto pensando en aplicarlo exclusivamente a las relaciones de los estados entre sí, y por lo tanto a los derechos de las

"colonias" a convertirse en estados soberanos, pero bastaba extender un poco el concepto para aplicarlo a grupos dentro de los estados.

Ése era el camino de la "identidad" de grupo, que como sabemos ha encontrado gran apoyo en los grupos de mujeres, en los grupos basados en la raza/etnicidad, en los grupos basados en la sexualidad y de hecho en un número creciente de otros grupos. El camino de la identidad de grupo ha implicado rechazar por entero el concepto de integración. Sus proponentes decían: ¿por qué los grupos marginados habrían de querer integrarse a los grupos dominantes? El concepto mismo de integración, afirmaban, incluye el supuesto de una jerarquía biológica, o por lo menos biocultural. Supone que el grupo al que uno es llamado a integrarse es de alguna manera superior al grupo que estaba marginado. Y los defensores de la identidad de grupo afirmaban que, por el contrario, su identidad histórica era por lo menos tan válida como la identidad a la que se les llamaba a integrarse, cuando no superior.

El camino de los grupos que proclaman la validez de su identidad, y por consiguiente la necesidad de reforzar la conciencia grupal de su identidad, es conocido genéricamente como "nacionalismo cultural". Es un camino esencialmente segregacionista, pero (al parecer) no necesariamente contrario a la integración estatal. Se puede defender en nombre de una integración estatal basada no en los ciudadanos individuales sino en ciudadanos colectivos, por así decirlo.

Las dificultades con este camino residen en la definición de los grupos que podrían ser los ciudadanos colectivos. Esto no es necesariamente insoluble. Suiza históricamente ha reconocido, en cierto modo, ciudadanos colectivos lingüísticos. En Quebec algunos han propuesto el reconocimiento de dos "naciones" históricas dentro del estado canadiense. Bélgica ha tomado ese camino. Sin entrar en las situaciones políticas específicas de cada caso, es evidente que un dilema político que aparece cada vez que se propone la idea de ciudadanos colectivos es que siempre hay puntos nodales de no inclusión (como los llamados alófonos en Canadá) o de superposición (Bruselas en Bélgica) sin resolver, y quizás insolubles.

Pero no es ésa la mayor dificultad del nacionalismo cultural. Después de todo, en muchos casos se puede llegar a acuerdos políticos negociados. El mayor problema, como en el caso de la acción afirmativa, es la definición de los grupos mismos, y para sí mismos.

Porque, como sabemos, como quiera que definamos grupos culturales, siempre contienen subgrupos o grupos que cortan transversalmente a los otros. En los movimientos de las mujeres, la discusión sobre si las mujeres blancas ignoran los intereses de las mujeres de color (en el nivel nacional) o de las mujeres del tercer mundo (en el nivel mundial) ha conducido a divisiones paralelas a las provocadas en los estados por las discusiones sobre si los hombres ignoran los intereses de las mujeres.

Una vez más, hay maneras de manejar esto políticamente. Todas más o menos adoptan la forma de proponer una coalición "arcoiris", es decir, una coalición de todos los grupos marginados dentro del estado para buscar transformaciones de interés para todos ellos. Pero las coaliciones arcoiris tropiezan con dos problemas: los debates comparativos sobre quién es más víctima y las decisiones sobre cuáles grupos deben ser considerados marginados e incluidos en la coalición. Y encuentran la misma reacción que la acción afirmativa: la acusación de exclusión. Si puede haber escuelas separadas para los negros o para las mujeres, a fin de impulsar su conscientización, ¿por qué no puede haberlas también para los blancos, o para los hombres? El esencialismo es una espada de dos filos.

No es nada sorprendente que, dado el hecho de que cada una de las soluciones propuestas ha tropezado con dificultades, los grupos marginados hayan estado profundamente divididos acerca de su estrategia y hayan oscilado en sus tácticas. Se podría preguntar si las dificultades no residen en el hecho de que, en el fondo, todo el debate sobre integración y marginación no se ha basado, incluso para los grupos post-68 y a pesar de su retórica escéptica, en las premisas del concepto de ciudadanía, y en que el concepto de ciudadanía es, en su esencia, siempre simultáneamente incluyente y excluyente.

El concepto de ciudadano no tiene sentido a menos que algunos estén excluidos de él. Y esos algunos que han de ser excluidos tienen que ser, en último análisis, un grupo arbitrariamente seleccionado. No hay racionalidad perfecta para las fronteras de las categorías de exclusión. Además, el concepto de ciudadano está ligado a la estructura fundamental de la economía-mundo capitalista. Deriva de la construcción de un sistema de estados que es jerárquico y polarizador, lo que significa que la ciudadanía (por lo menos en los estados más ricos y poderosos) inevitablemente se define como un privilegio que a los miembros no les conviene compartir. Está vinculado con la necesidad de contener a las clases peligrosas, y la me-

jor manera de contenerlas es incluir a algunos y excluir a otros.

En resumen, lo que estoy diciendo es que toda la discusión sobre integración y marginación nos ha llevado a un callejón del que no hay cómo salir. Lo mejor es no entrar y en cambio empezar a pensar cómo podemos ir más allá del concepto de ciudadano. Eso, por supuesto, significa ir más allá de las estructuras de nuestro moderno sistema mundial. Pero como yo creo que nuestro moderno sistema mundial está en su crisis terminal (aunque no tengo tiempo de fundamentar esta creencia aquí),[6] debemos por lo menos considerar qué tipo de sistema histórico queremos construir y si sería posible dejar de lado el concepto de ciudadano. Y si es así, ¿con qué remplazarlo?

[6] Pero véase Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Londres, Zed Press, 1996.

8. ¿CAMBIO SOCIAL?
*El cambio es eterno. Nada cambia jamás**

He incluido en mi título las frases iniciales de *El moderno sistema mundial*: "El cambio es eterno. Nada cambia jamás." Es un tema que me parece central para nuestra empresa intelectual moderna. Que el cambio es eterno es la creencia definitoria del mundo moderno. Que nada cambia nunca es la queja recurrente de los desilusionados del supuesto progreso de la época moderna. Pero también es un tema recurrente del *ethos* científico universalizante. En todo caso, ambas afirmaciones quieren ser afirmaciones sobre la realidad empírica. Y por supuesto ambas, con frecuencia o más bien generalmente, reflejan preferencias normativas.

La evidencia empírica es sumamente incompleta y por último no convence. En primer lugar, el tipo de evidencia que se puede ofrecer y las conclusiones que se pueden extraer de ella parecen depender del periodo medido. En algunos aspectos, la medición de periodos cortos capta mejor la enormidad del cambio social. ¿Quién no cree que el mundo se ve diferente en 1996 que en 1966?, ¿y más aún que en 1936? Por no hablar de 1906. No hace falta más que observar a Portugal, su sistema político, sus actividades económicas, sus normas culturales. Y sin embargo en muchos aspectos Portugal ha cambiado muy poco. Sus especificidades culturales siguen siendo reconocibles. Sus jerarquías sociales sólo marginalmente han cambiado. Sus alianzas geopolíticas todavía reflejan las mismas preocupaciones estratégicas. Su posición relativa en las redes económicas del mundo se ha mantenido notablemente constante en el siglo XX. Y desde luego los portugueses continúan hablando portugués, lo que no es poca cosa. De manera que ¿cuál es la verdad: el cambio es eterno o nada cambia nunca?

Supongamos que tomamos un periodo más largo, digamos ciento cincuenta años, la duración del moderno sistema mundial. En algunos aspectos los cambios parecen aún más notables. En ese perio-

* Discurso pronunciado en la sesión inaugural del III Congreso Portugués de Sociología, Lisboa, 7 de febrero de 1996. El tema del congreso era "Prácticas y procesos del cambio social".

do hemos visto el surgimiento de un sistema mundial capitalista, y al mismo tiempo cambios tecnológicos extraordinarios. Hoy los aviones recorren todo el globo y muchos de nosotros desde nuestras casas podemos ponernos en contacto instantáneo con personas que están al otro lado del mundo a través de Internet y bajar textos e imágenes. En enero de 1996 los astrónomos anunciaron que pueden "ver" tanto más lejos que nunca antes que su estimación del tamaño del universo se ha quintuplicado. Ahora estamos hablando de miles de millones de galaxias, que cubren una distancia de tantos años-luz que yo ni siquiera puedo empezar a imaginarlos. Y al mismo tiempo esos astrónomos acaban de descubrir planetas similares a la tierra alrededor de dos de esas estrellas, los primeros planetas de ese tipo que han hallado, tales que según afirman poseen las condiciones climáticas capaces de soportar estructuras biológicas complejas, en suma, posible vida. ¿Cuántas más descubrirán en el futuro próximo? Hace quinientos años se consideró una cosa notable cuando Bartolomeu Dias llegó navegando hasta el océano Índico, pero ni siquiera él soñó jamás con las posibilidades tan exóticas que hoy tenemos delante. Y sin embargo al mismo tiempo muchas personas, incluso científicos sociales, nos dicen que hemos llegado al fin de la modernidad, que el mundo moderno está en una crisis terminal y que es posible que pronto nos encontremos en un mundo más parecido al siglo XIV que al XX. Los más pesimistas entre nosotros prevén la posibilidad de que la infraestructura de la economía-mundo, en la que hemos invertido cinco siglos de trabajo y capital, podría acabar como los acueductos romanos.

Supongamos que ahora alargamos un poco más nuestro horizonte a un periodo de alrededor de diez mil años. Esto nos lleva de regreso a un momento del tiempo en el que ni Portugal ni ninguna otra de las entidades político-culturales contemporáneas existían, a un momento del tiempo cuya reconstrucción histórica está casi fuera de nuestro alcance, a un periodo antes de que la agricultura fuera una actividad humana significativa. Hay algunos que miran hacia atrás, a las múltiples bandas de cazadores y recolectores que florecían entonces, como estructuras en las que los humanos trabajaban mucho menos horas por día y por año para mantenerse de lo que trabajan hoy, cuyas relaciones sociales eran infinitamente más igualitarias y que actuaban en un medio ambiente mucho menos contaminado y peligroso que el actual. Para algunos analistas, el supuesto progreso de los últimos diez mil años más bien constituye una

larga regresión. Para otros más, las esperanzas y expectativas son de que este ciclo largo se acerca a su fin y podríamos estar volviendo a las condiciones "más sanas" de antaño.

¿Cómo evaluar visiones tan contrastantes? ¿Cómo abordar los temas en discusión científica y filosóficamente? Me parece que éstas son las cuestiones fundamentales que deben enfrentar los científicos sociales en general, y de hecho todos los portadores y creadores de saber. Sin embargo, no son cuestiones que puedan resolverse con otro estudio empírico, aunque sea muy ambicioso. No obstante, podemos decir que es muy difícil formular inteligentemente estudios empíricos sobre cualquier tema concreto sin crear para nosotros el sólido soporte de un marco intelectual que nos permita ubicar inteligentemente nuestros análisis dentro de ese marco mayor. Hace demasiado tiempo, dos siglos ya, que declinamos hacerlo con el argumento de que ese marco mayor era un señuelo de la "especulación filosófica" que no debía ser tomado en serio por los "científicos racionales". Ése es un error que ya no podemos permitirnos.

Las ciencias sociales, tal como las conocemos hoy, son hijas de la Ilustración. En realidad, en cierto sentido son el máximo producto de la Ilustración: representan la creencia de que las sociedades humanas son estructuras inteligibles cuyo funcionamiento podemos comprender. Se ha pensado que de esa premisa se sigue que los humanos pueden afectar sustancialmente su mundo utilizando sus capacidades para alcanzar racionalmente la buena sociedad. Y por supuesto la ciencia social aceptó prácticamente sin cuestionarla la premisa ulterior de la Ilustración de que el mundo evoluciona inevitablemente hacia la buena sociedad, es decir, de que el progreso es nuestra herencia natural.

Si creemos en la certeza del progreso, y en su racionalidad, entonces el estudio del cambio social no puede ser considerado como simplemente un dominio particular de la ciencia social. Más bien toda la ciencia social es necesariamente el estudio del cambio social. No hay otro tema. Y en ese caso es evidentemente cierto que "el cambio es eterno", aunque en una dirección específica. En realidad, todo el tema es bastante teleológico: de la barbarie a la civilización, del comportamiento animal al comportamiento similar al de los dioses, de la ignorancia al saber.

Si después se nos llama a discutir las prácticas y los procesos del cambio social, entramos en un patrón muy claro y simple, se convierte prácticamente en un ejercicio tecnocrático. Se nos pide que anali-

cemos los cambios inmediatos que percibimos y después juzguemos si son más o menos racionales, o, si se prefiere, funcionales. Esencialmente, explicamos cómo es que son como son. Y después podemos, si queremos, recetar lo que se puede hacer para ajustar los arreglos, a fin de que colectivamente avancemos más rápido hacia la buena sociedad. Por lo tanto se nos considera útiles, políticamente orientados o prácticos. Por supuesto, podemos variar los parámetros de tiempo y espacio que utilizamos en esos ejercicios, aplicando nuestro saber al caso de grupos muy pequeños en periodos breves o a grupos mucho mayores (estados soberanos, por ejemplo) en periodos medianos, como cuando preguntamos qué podemos hacer para "desarrollar la economía nacional".

Científicos sociales de todo tipo se han dedicado a este tipo de análisis por lo menos durante un siglo, abierta o encubiertamente. Cuando agrego encubiertamente quiero decir que muchos científicos sociales no definirían sus actividades como algo tan inmediatamente vinculado con el ejercicio de la racionalidad pública. Posiblemente más bien las definirían como la búsqueda de un saber más perfecto en abstracto. Pero aun cuando lo hacen, saben que el saber que producen está siendo utilizado por otros para ayudar a alcanzar la sociedad más perfecta. Y tienen conciencia de que los soportes económicos de su investigación científica están condicionados por su capacidad para mostrar beneficios sociales del trabajo, por lo menos a plazo más largo.

Sin embargo, los mismos supuestos de la Ilustración pueden llevarnos en una dirección diferente, incluso opuesta. La presunta racionalidad del mundo social, igual que la presunta racionalidad del mundo físico, implica que es posible formular proposiciones como leyes que lo describen plenamente, y que tales proposiciones mantienen su validez a través del tiempo y del espacio. Es decir, implica la posibilidad de universales que pueden ser expresados en forma precisa y elegante, y concluye que el objeto de nuestra actividad científica es justamente formular y probar la validez de dichos universales. Esto por supuesto no es otra cosa que la adaptación de la ciencia newtoniana al estudio de las realidades sociales. Y en consecuencia no es casual que ya en el siglo XIX algunos autores hayan utilizado el nombre "física social" para describir esa actividad.

La búsqueda de proposiciones como leyes en realidad es totalmente compatible con la investigación práctica políticamente orientada que se centra en el alcance del objetivo teleológico de la bue-

na sociedad. No es necesario que alguien se sienta incómodo por perseguir los dos objetivos al mismo tiempo. Sin embargo, hay un pequeño inconveniente en esa doble búsqueda, que tiene que ver con el cambio social. Si los patrones de la interacción humana siguen leyes universales cuya validez trasciende el tiempo y el espacio, entonces no puede ser verdad que "el cambio es eterno". En realidad, es todo lo contrario: lo que se deduce es que "nada cambia nunca", o por lo menos nada fundamental cambia nunca. A esa altura no sólo no es cierto que toda la ciencia social es el estudio del cambio social, sino precisamente lo contrario. El estudio del cambio social pasa a ser definido como simplemente el estudio de las desviaciones del equilibrio. En ese caso, aun cuando uno empiece, como Herbert Spencer, por ofrecer al estudio del cambio social el 50 por ciento del espacio –el estudio de la dinámica social como complemento del estudio de la estática social–, rápidamente llegará a una práctica en la que el cambio social como tema es un apéndice vermiforme de la ciencia social, un anticuado vestigio de una pasada inclinación hacia la reforma social. Podemos ver que esto efectivamente fue así examinando muchos de los textos escolares para estudiantes, éstos reservan para su último capítulo el tema del "cambio social", en tardío reconocimiento de que existen algunos problemas menores con la descripción estática de la estructura social.

En la actualidad se ataca mucho la visión del mundo de la Ilustración y desde muchos lados. Pocas personas admitirían que la aceptan sin calificaciones. Se verían ingenuas. Sin embargo, esa visión sigue estando profundamente arraigada en la práctica y la teorización de la ciencia social. Y para erradicarla hará falta algo más que aparatosas declaraciones de los posmodernistas. Los científicos sociales no estarán dispuestos a aceptar una reorientación básica de su visión del cambio social sin convencerse primero de que con eso no se perderá la razón de ser de la ciencia social. Por lo tanto, lo que quisiera presentar es una racionalidad para la ciencia social que tiene una lógica distinta de la que se basa en la creencia en el progreso. Creo que no necesitamos seguir prisioneros de un *Methodenstreit* entre las formas idiográfica y nomotética de saber. Creo que la supuesta división fundamental entre las "dos culturas" –ciencia contra filosofía/literatura– es un error y un engaño que debe ser superado. Creo que ninguna de las afirmaciones sobre el cambio social –el cambio es eterno; nada cambia jamás– puede ser aceptada como válida en esa formula-

ción. En suma, creo que necesitamos encontrar otro lenguaje mejor para describir la realidad social.

Permítanme comenzar por examinar el concepto más tradicional de la sociología: el concepto de sociedad. Se dice que vivimos en sociedades, que formamos parte de sociedades. Se supone que hay muchas sociedades, pero (en el uso general del término) cada uno de nosotros sólo forma parte de una, y en el mejor de los casos es visitante en otra. ¿Pero cuáles son las fronteras de esas sociedades? Es ésta una pregunta que en muchas formas ha sido deliberada y enérgicamente ignorada por los científicos sociales. Pero no por los políticos, porque el origen de nuestro concepto actual de "sociedad" no está muy lejos en el pasado. El término empezó a usarse en los cincuenta años siguientes a la Revolución francesa, cuando en el mundo europeo se hizo práctica corriente afirmar (o por lo menos suponer) que la vida social en el mundo moderno estaba dividida en tres esferas diferentes: el estado, el mercado y la sociedad civil. Las fronteras del estado estaban jurídicamente definidas. E implícitamente –nunca explícitamente– se suponía que las fronteras de las otras dos esferas eran las mismas del estado, por la sola razón de que el estado afirmaba que así era. Se suponía que Francia o España o Portugal tenían un estado nacional, un mercado nacional o economía nacional, y una sociedad nacional. Eran afirmaciones *a priori*, de las que casi nunca se ofrecían pruebas.

Pero si bien esas tres construcciones intelectuales existían dentro de los mismos límites, sin embargo se insistía en que eran diferentes entre sí: distintas tanto en el sentido de que eran autónomas —es decir que cada una seguía su propio conjunto de reglas— como en el sentido de que cada una de ellas operaba de manera que podía hacerla chocar con otra. Así, por ejemplo, el estado podía no ser representativo de la "sociedad". Esto es lo que quieren decir los franceses cuando distinguen *le pays légal* de *le pays réel*. En realidad las ciencias sociales originalmente se construyeron en torno a esa distinción. A cada una de esas entidades hipotéticas le correspondía una "disciplina": los economistas estudiaban el mercado, los científicos políticos estudiaban el estado y los sociólogos la sociedad civil.

Esa división de la realidad social, por cierto, era una derivación inmediata de la filosofía de la Ilustración. Encarnaba la creencia de que las estructuras sociales humanas habían "evolucionado" y que el rasgo definitorio de las estructuras sociales superiores, es decir,

las estructuras sociales modernas, era su "diferenciación" en esferas autónomas. Es fácil reconocer en esto el dogma de la ideología liberal, la ideología dominante de los últimos dos siglos, que ha funcionado como geocultura del moderno sistema mundial. Y de paso, la prueba de que el posmodernismo no es tanto una ruptura con el modernismo como, más plausiblemente, la última versión del modernismo, es el hecho de que los posmodernistas no han escapado en absoluto de este modelo esquemático. Cuando claman contra la opresión de las estructuras objetivas y ensalzan las virtudes de la "cultura" que encarna la agencia subjetiva, esencialmente están invocando la primacía de la esfera de la sociedad civil sobre las del estado y el mercado. Pero en el proceso están aceptando la tesis de que la diferenciación en tres esferas autónomas es real y constituye un elemento analítico primordial.

Yo personalmente no creo que esas tres esferas de acción sean en realidad autónomas ni que sigan principios separados. Más bien todo lo contrario. Creo que están tan completamente entrelazadas entre sí que la acción en cualquiera de esas esferas es emprendida siempre como una opción en la que la consideración predominante es el efecto general, y que tratar de separar la descripción de las cadenas secuenciales de acción enturbia el análisis en lugar de aclararlo. En este sentido, no creo que el mundo moderno sea en absoluto diferente de periodos anteriores de la historia del mundo. Es decir, no creo que la "diferenciación" sea un rasgo definitorio de la modernidad. Y tampoco creo que vivamos en múltiples "sociedades" distintas dentro del mundo moderno y que cada uno de nosotros sea miembro de una sola de esas "sociedades".

Permítanme explicar por qué. Me parece que las unidades de análisis apropiadas para la realidad social son lo que yo llamo "sistemas históricos". El propio nombre indica lo que quiero decir con sistema histórico: es un sistema en la medida en que está construido alrededor de una división del trabajo presente que le permite sostenerse y reproducirse a sí mismo. Las fronteras del sistema son una cuestión empírica, que se resuelve determinando las fronteras de la división del trabajo efectiva. Por supuesto, cada sistema social necesariamente tiene varios tipos de instituciones que de hecho gobiernan o limitan la acción social de modo que los principios básicos del sistema se realicen en la medida de lo posible, y las personas y los grupos que forman parte del sistema social son socializados para que adopten comportamientos consonantes con el sistema, de

nuevo en la medida de lo posible. Podemos decir que esas diversas instituciones son económicas, políticas o socioculturales si queremos, pero esa definiciones son de hecho inexactas, porque todas las instituciones actúan de maneras que son al mismo tiempo políticas, económicas y socioculturales, y no podrían ser efectivas si no lo hicieran.

Pero al mismo tiempo cada sistema es necesariamente histórico. Esto quiere decir que el sistema surgió a la existencia en algún momento del tiempo como resultado de procesos que podemos analizar; evolucionó en el tiempo por procesos que podemos analizar, y llegó (o llegará) a su fin porque (como todos los sistemas) llega un momento en que ha agotado las formas en que puede contener sus contradicciones, y por lo tanto termina su existencia como sistema.

Notarán inmediatamente lo que esto significa sobre el cambio social. En la medida en que estamos hablando de un sistema, estamos diciendo que "nada cambia nunca". Si las estructuras no siguen siendo esencialmente las mismas, ¿en qué sentido estamos hablando de un sistema? Pero en la medida en que insistimos en que ese sistema es "histórico" estamos diciendo que "el cambio es eterno". El concepto de historia implica un proceso diacrónico. Eso es lo que quería decir Heráclito cuando afirmó que no nos bañamos dos veces en el mismo río, y es lo que quieren decir algunos científicos naturales cuando hablan de "la flecha del tiempo". Por lo tanto, las dos afirmaciones sobre el cambio social son verdaderas, *dentro del marco de un sistema histórico determinado.*

Hay distintos tipos de sistemas históricos. La economía-mundo capitalista en que vivimos actualmente es uno de ellos. El imperio romano fue otro. Las estructuras mayas de México y Centroamérica representan otro, y ha habido innumerables sistemas pequeños. Decidir cuándo nació cualquiera de ellos y cuándo dejó de existir es una cuestión empírica difícil y conflictiva, pero teóricamente no hay ningún problema. Por definición se aplica el rótulo de sistema histórico a las entidades que tienen una división del trabajo con estructuras de producción integradas, un conjunto de principios e instituciones organizadores y un tiempo de vida definible. Nuestra tarea como científicos sociales consiste en analizar esos sistemas históricos, es decir, demostrar la naturaleza de su división del trabajo, descubrir sus principios organizadores, describir el funcionamiento de sus instituciones y dar cuenta de la trayectoria histórica del sistema, incluyendo tanto su génesis como su desaparición. Por supuesto, no

es necesario que cada uno de nosotros haga todas esas cosas. Como cualquier otra actividad científica, es ésta una tarea que se puede dividir y repartir. Pero si no tenemos claro el marco de nuestro análisis (el sistema histórico), nuestro trabajo no será muy fructífero ni novedoso. Lo que acabo de decir es válido para cualquier sistema histórico particular. Y cada uno de nosotros puede dedicar su energía al análisis de un sistema histórico particular u otro. En el pasado, la mayoría de los que se autodenominaban sociólogos limitaban su interés al análisis del moderno sistema mundial, pero no hay ninguna razón intelectual sólida para ello.

Sí hay, sin embargo, una tarea ulterior para la ciencia social. Si en la historia del mundo ha habido múltiples sistemas históricos, podemos preguntarnos qué relación existe entre ellos. ¿Están ontológicamente vinculados entre sí, y si es así, de qué manera? Ésa es la cuestión de lo que Krzysztof Pomian llama cronosofía. La visión del mundo de la Ilustración tenía una respuesta particular para esa pregunta: veía la relación de los que yo llamo sistemas históricos, entre sí, como secuencial y acumulativa. A lo largo del tiempo los sistemas fueron haciéndose cada vez más complejos y más racionales, hasta culminar en la "modernidad". ¿Es ésa la única manera de describir la relación? No lo creo. En realidad, creo que es una manera fundamentalmente errada de describir esa relación. La cuestión básica del cambio social se repite en este nivel. Tenemos que preguntar si el cambio o la repetición es la norma no sólo para la vida interna de cada sistema histórico sino también para la historia combinada de la vida humana en este planeta. Y aquí también voy a sostener que ninguna de las dos afirmaciones –el cambio es eterno; nada cambia nunca– es satisfactoria.

Pero antes de hablar de la historia combinada de la raza humana en el planeta, volvamos al tema del cambio social dentro de cualquier sistema histórico determinado. Y hagámoslo examinando el sistema histórico del que formamos parte, y que yo defino como una economía-mundo capitalista. Hay tres cuestiones intelectuales separadas que no deberían ser confundidas entre sí. La primera es la cuestión de la génesis: ¿cómo fue que surgió ese sistema histórico, en el momento y lugar en que lo hizo y en la forma en que lo hizo? La segunda es la cuestión de la estructura sistémica: ¿cuáles son las reglas por las que funciona este sistema histórico particular, o quizá más en general, este tipo de sistema histórico? ¿Cuáles son las insti-

tuciones sociales a través de las cuales se aplican esas reglas? ¿Quiénes son los actores sociales en conflicto entre sí? ¿Cuáles son las tendencias seculares del sistema? La tercera es la cuestión de la defunción: ¿cuáles son las contradicciones del sistema histórico, y en qué punto se vuelven intratables, conduciendo a una bifurcación del sistema, que entraña la desaparición del sistema y el surgimiento de un (o más) sistema(s) sustitutivo(s)? Éstas no sólo son cuestiones separadas, sino que la metodología (los modos de indagación posibles) que podemos utilizar para responder a cada una de ellas es completamente diferente.

Quiero destacar la importancia que doy a no confundir las tres cuestiones. La mayoría de los análisis del cambio social giran únicamente en torno al segundo conjunto de problemas, el funcionamiento del sistema histórico. Los analistas con frecuencia adoptan una teleología funcionalista, es decir, suponen que su génesis está adecuadamente explicada una vez que logran demostrar que el tipo de sistema que están describiendo funciona bien, y pueden argumentar que el sistema es "superior" en su modo de funcionamiento a otros sistemas anteriores. En este sentido, la génesis asume un carácter cuasinevitable, situada en la lógica de la historia y vinculada con la puesta en movimiento de ese tipo particular de sistema. En cuanto a su desaparición, en el caso de sistemas extinguidos, se explica no por contradicciones inherentes al sistema (porque todos los sistemas tienen contradicciones) sino por la inferioridad que se predica de su modo de funcionamiento, que inevitablemente dejó su lugar a otros modos de funcionamiento superiores. Y vale la pena señalar que esta cuestión pocas veces se planteó para el sistema histórico en existencia, tan evidente resulta para nosotros su superioridad. Este tipo de razonamiento se puede observar en la inacabable cantidad de libros que intentan explicar el surgimiento del mundo occidental moderno como punto final de un proceso evolutivo lógico, libros cuya argumentación normalmente implica una búsqueda en las profundidades de la historia por las simientes que condujeron al presente, el glorioso presente.

Hay otra forma posible de estudiar esa misma historia, que ilustraremos examinando el moderno sistema mundial. Podemos considerar que el periodo de su génesis se ubica alrededor de 1450 d. C., y el lugar es Europa occidental. En ese momento, en esa región ocurrieron los grandes movimientos más o menos simultáneos que llamamos el Renacimiento, la revolución de Gutenberg, los *descobri-*

mentos y la Reforma protestante. Además, ese momento del tiempo llegó poco después de un periodo sombrío en la misma región, en que ocurrieron la peste negra, el abandono de los pueblos (las *Wüstungen*) y la llamada crisis del feudalismo (o la crisis de los ingresos señoriales). ¿Cómo podemos hacer para explicar el fin del sistema feudal y su sustitución por otro sistema, más o menos en la misma zona geográfica?[1]

Ante todo necesitamos explicar por qué el sistema anterior ya no pudo realizar los ajustes necesarios para continuar funcionando según sus propias reglas. Creo que en ese caso se explica por un colapso simultáneo en las tres instituciones clave que sostenían el sistema feudal: los señores, los estados y la Iglesia. La drástica reducción demográfica significó que había menos gente para cultivar la tierra, que los ingresos cayeron, que las rentas disminuyeron, que el comercio se contrajo y que en consecuencia la servidumbre como institución declinó o desapareció. En general, los campesinos lograron obtener de los grandes terratenientes términos económicos mucho mejores. Y el resultado de eso fue que el poder y los ingresos de los señores disminuyeron significativamente. Los estados a su vez cayeron tanto debido a la caída de sus propios ingresos como porque los señores se volvieron unos contra otros tratando cada uno de mejorar su situación personal en esas épocas difíciles (que al diezmar a la nobleza la debilitaban todavía más frente al campesinado). Y la Iglesia fue atacada desde adentro, tanto debido a su debilitada situación económica como porque la caída de los señores llevó a una declinación generalizada de la autoridad.

Cuando un sistema histórico se desmorona de esa manera, lo que normalmente ocurre es que queda sujeto a una renovación de sus estratos gobernantes, casi siempre por conquista desde el exterior. Si ése hubiese sido el destino de Europa occidental en el siglo XV, no habríamos dado más importancia a esa transformación de la que damos a la sustitución de la dinastía Ming en China por los manchúes (que en esencia fue exactamente lo que he descrito, una renovación de los estratos gobernantes por conquista desde el exterior). Pero en Europa occidental no ocurrió eso. En cambio, como sabemos, el sistema feudal fue remplazado por algo radicalmente diferente, el sistema capitalista.

[1] La argumentación que sigue es un resumen abreviado de la explicación que expuse con algún detalle en "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review* 15, núm. 4, otoño de 1992, pp. 561-619.

La primera cosa que debemos notar es que ese proceso, lejos de ser inevitable, fue algo sorprendente e inesperado. Y la segunda cosa es que no fue necesariamente una solución feliz. Pero de cualquier manera ¿cómo ocurrió, o por qué? Yo propondría que ocurrió principalmente porque la normal renovación externa de los estratos gobernantes no fue posible, por razones accidentales y desusadas. El estrato conquistador más plausible, los mongoles, acababan de desplomarse ellos mismos por razones totalmente ajenas a lo que estaba ocurriendo en Europa occidental, y no había ninguna otra fuerza conquistadora inmediatamente disponible. Los otomanos aparecieron un poco demasiado tarde, y para cuando trataron de conquistar Europa el nuevo sistema europeo ya era (pero apenas) suficientemente fuerte para impedir que avanzaran más allá de los Balcanes. ¿Pero por qué entonces el feudalismo fue sustituido por el capitalismo? Aquí tenemos que recordar que el estrato empresarial capitalista existía desde mucho antes tanto en Europa occidental como en otras partes del globo; de hecho tales grupos habían existido por siglos o quizá por milenios. Sin embargo, en todos los sistemas históricos anteriores había habido fuerzas sumamente fuertes que limitaban su capacidad de tener rienda suelta y hacer de sus motivaciones las características definitorias del sistema. Esto era ciertamente válido para la Europa cristiana, donde las poderosas instituciones de la Iglesia católica mantuvieron una lucha constante contra la "usura". En la Europa cristiana, como en otras partes del mundo, el capitalismo era un concepto ilegítimo y sus practicantes sólo eran tolerados en rincones relativamente pequeños del universo social. Las fuerzas capitalistas no se volvieron de repente más fuertes o más legítimas a los ojos de la mayoría de la gente. En todo caso, el factor decisivo nunca había sido la energía de las fuerzas capitalistas, sino la fuerza de la oposición social al capitalismo. De repente, las instituciones que sostenían esa oposición social se volvieron muy débiles. Y la imposibilidad de restablecerlas o de crear estructuras similares mediante la renovación de los estratos gobernantes por la vía de la conquista externa dio una oportunidad momentánea (y probablemente sin precedente) a las fuerzas capitalistas, que rápidamente se metieron por la brecha y se consolidaron. Fue un acontecimiento que debemos considerar como algo extraordinario, inesperado y seguramente indeterminado (volveremos sobre este último concepto).

Y sin embargo ocurrió. En términos de cambio social, fue un acon-

tecimiento único, que ciertamente no podemos colocar bajo el título "nada cambia nunca". En ese caso el cambio fue fundamental. Pero en lugar de llamar a ese cambio fundamental "el ascenso de Occidente", como suele hacerse general e interesadamente, yo personalmente lo llamaría "el derrumbe moral de Occidente". Pero como el capitalismo, una vez en libertad, es indudablemente un sistema muy dinámico, rápidamente echó raíces y eventualmente arrastró a su órbita al planeta entero. Así es como yo percibo la génesis del moderno sistema mundial en que vivimos. Es asombrosamente aleatoria.

A continuación llegamos a la segunda pregunta sobre un sistema histórico: ¿cuáles son las reglas por las que opera? ¿Cuál es la naturaleza de sus instituciones? ¿Cuáles son sus conflictos centrales? No tengo tiempo para tratar en detalle esta cuestión con referencia al moderno sistema mundial:[2] me limitaré a resumir brevemente sus elementos esenciales. ¿Qué es lo que define a un sistema, este sistema, como capitalista? Me parece a mí que la *differentia specifica* no es la acumulación de capital sino la prioridad acordada a la acumulación *incesante* de capital. Es decir, éste es un sistema cuyas instituciones están organizadas para recompensar a mediano plazo a todos los que dan primacía a la acumulación de capital y castigar a mediano plazo a todos los que tratan de aplicar otras prioridades. El conjunto de instituciones establecidas para hacer posible esto incluye la elaboración de cadenas de mercancías que vinculan geográficamente actividades de producción distintas operando para optimizar la tasa de beneficios del sistema en su conjunto, la red de estructuras estatales modernas unidas en un sistema interestatal, la creación de unidades domésticas con ingresos comunes como unidad básica de la reproducción social, y eventualmente una cultura geopolítica que legitima las estructuras e intenta contener el descontento de las clases explotadas.

¿Podemos hablar de cambio social dentro del sistema? Sí y no. Como en cualquier sistema, los procesos sociales fluctúan constantemente, en formas que podemos explicar. En consecuencia, el sistema tiene ritmos cíclicos que pueden ser observados y medidos. Como por definición esos ritmos incluyen dos fases, podemos decir, si queremos, que hay un cambio cada vez que la curva da la vuelta. Pero de hecho estamos observando procesos que son esencialmente repetitivos en sus líneas generales y que por lo tanto definen los contornos del sistema. Sin embargo, nada se repite nunca exac-

[2] Esto lo he hecho en los tres volúmenes de *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, vol. 1, 1979, vol. 2, 1984, vol. 3, 1998, así como en muchos otros escritos.

tamente. Y lo que es aún más importante, los mecanismos de "regreso al equilibrio" implican cambios constantes en parámetros sistémicos que pueden ser registrados y utilizados para describir tendencias seculares del sistema en el tiempo. Un ejemplo en el caso del moderno sistema mundial es el proceso de proletarización, que ha seguido una tendencia secular ascendente lenta durante cinco siglos. Esas tendencias producen constantes incrementos cuantitativos que son medibles, pero (la vieja pregunta) todavía necesitamos preguntarnos en qué punto esos incrementos cuantitativos llegan a constituir un cambio cualitativo. La respuesta seguramente debe ser: no mientras el sistema siga funcionando por las mismas reglas básicas. Pero por supuesto más tarde o más temprano eso deja de ser cierto, y en ese punto podemos decir que esas tendencias seculares han preparado la tercera fase, la de la defunción.

Lo que llamamos tendencias seculares son esencialmente vectores que mueven el sistema apartándolo de su equilibrio básico. Todas las tendencias, si se cuantifican como porcentajes, se mueven hacia una asíntota. Cuando se acercan a ella ya no es posible aumentar significativamente el porcentaje, y por lo tanto el proceso ya no es capaz de cumplir la función de restaurar los equilibrios de ese modo. A medida que el sistema se aleja cada vez más del equilibrio, las fluctuaciones se hacen más violentas y eventualmente se produce una bifurcación. Ustedes notarán que estoy aplicando aquí el modelo de Prigogine y otros que ven en esos procesos no lineales la explicación de las transformaciones radicales no acumulativas y no determinadas. El concepto de que los procesos del universo son explicables y por último ordenados sin estar determinados es la contribución más interesante al saber de las ciencias naturales en las últimas décadas y representa una revisión radical de la visión científica predominante que antes prevalecía en el mundo moderno. Y también es, permítanme decirlo, la más esperanzada reafirmación de la posibilidad de creatividad en el universo, incluyendo por supuesto la creatividad humana.

Creo que en este momento estamos viviendo un periodo de transformación del tipo del que he venido describiendo en nuestro moderno sistema mundial.[3] Es posible sostener que hay una serie

[3] Resumo aquí argumentos que pueden encontrarse en mi *Después del liberalismo,* México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996, y en Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025,* Londres, Zed Press, 1996.

de procesos que han minado las estructuras básicas de la economía-mundo capitalista y por lo tanto han creado una situación de crisis. El primero es la desruralización del mundo. Esto desde luego ha sido frecuentemente ensalzado como un triunfo de la modernidad. Ya no hace falta tanta gente para proveer la subsistencia básica. podemos ir más allá de lo que Marx llamó "la idiotez de la vida rural", juicio de valor que es ampliamente compartido mucho más allá de los confines de los marxistas. Pero desde el punto de vista de la acumulación incesante de capital, ese proceso significa el fin de lo que antes parecía ser una reserva inagotable de personas, parte de la cual podía ser integrada periódicamente a la producción orientada hacia el mercado a niveles de remuneración extremadamente bajos (para restaurar los niveles globales de beneficio equilibrando los mayores ingresos de sus predecesores cuya acción sindical había dado como resultado el aumento de su nivel histórico de salarios). Esa fuente cambiante de trabajadores al nivel más bajo, que ganan sumas marginales, ha sido un elemento fundamental en el nivel mundial de las ganancias durante quinientos años. Sin embargo, ningún grupo particular de trabajadores permanecía en esa categoría por mucho tiempo y cada tanto era necesario renovar la fuente. La desruralización del mundo ha hecho eso prácticamente imposible. Éste es un buen ejemplo de tendencia que alcanza la asíntota.

La segunda tendencia es el creciente costo social de permitir a las empresas externalizar sus costos. Externalizar costos (es decir, hacer que la sociedad colectiva mundial de hecho pague una parte significativa de los costos de producción de una empresa) ha sido un segundo elemento de la mayor importancia para mantener altos los niveles de beneficios y por lo tanto asegurar la acumulación interminable de capital. Mientras los costos totales se mantuvieron relativamente bajos nadie les prestó atención. Pero súbitamente se han vuelto demasiado altos, y el resultado es la preocupación mundial por la ecología. El hecho es que se han cortado demasiados árboles. Los costos de reparar el daño ecológico son enormes. ¿Quién los va a pagar? Aun cuando el costo de las reparaciones se repartiera entre todas las personas (por injusto que resultara eso), el problema volvería a presentarse de inmediato a menos que los gobiernos insistan en que las empresas internalicen todos sus costos. Pero si lo hicieran, los márgenes de ganancia caerían en picada.

La tercera tendencia es consecuencia de la democratización del sistema mundial, que en sí es un resultado de la geocultura que le-

gitimó esa presión como elemento esencial de la estabilización política. Ahora hemos llegado al punto en que esas demandas populares resultan demasiado costosas. En la actualidad, la atención a las expectativas sociales de una gran parte de la humanidad en materia de gasto público adecuado en salud y educación está empezando a sacar una tajada muy grande del plusvalor total mundial. Ese gasto representa de hecho una forma de salario social, que devuelve a las clases productivas una parte significativa del plusvalor. Esto ha sido mediado en gran parte por las estructuras estatales, como programas de bienestar social. Hoy estamos presenciando una importante batalla política sobre la magnitud de las cuentas. O se achica la cuenta (pero ¿es compatible eso con la estabilidad política?) o de nuevo los márgenes de ganancia se verán recortados, y no en poco.

Finalmente tenemos el colapso de la Vieja Izquierda, de lo que yo llamo los movimientos antisistémicos tradicionales. Esto en realidad no es ninguna ganancia para el sistema capitalista, sino el mayor de los peligros. *De facto,* los movimientos antisistémicos tradicionales funcionaban como una garantía del sistema existente, en cuanto aseguraban a las clases peligrosas del mundo que el futuro era suyo, que un mundo más igualitario se veía ya en el horizonte (si no para ellos, para sus hijos), y por lo tanto esos movimientos legitimaban tanto el optimismo como la paciencia. En los últimos años la fe popular en esos movimientos (en todas sus variedades) se ha desintegrado, lo que significa que su capacidad de canalizar la ira se ha desvanecido junto con ellos. Como en realidad todos esos movimientos predicaban las virtudes de fortalecer las estructuras estatales (a fin de transformar el sistema), también la fe en esos estados reformistas ha declinado radicalmente. Y eso es lo último que desean los defensores del sistema actual, por toda su retórica antiestatal. Los acumuladores de capital en realidad cuentan con el estado tanto para garantizar sus monopolios económicos como para reprimir las tendencias "anárquicas" de las clases peligrosas. Hoy estamos viendo una declinación de la fuerza de las estructuras estatales en todas partes del mundo, lo que significa creciente inseguridad y el surgimiento de estructuras defensivas *ad hoc.* Analíticamente, ése es el camino de regreso al feudalismo.

En semejante escenario, ¿qué decir acerca del cambio social? Podemos decir que estamos presenciando una vez más la defunción de un sistema histórico, paralela a la defunción del sistema feudal en Europa quinientos o seiscientos años antes. ¿Y qué pasará después?

La respuesta es que no podemos saberlo con certeza. Nos hallamos en una bifurcación sistémica, lo que significa que acciones muy pequeñas de grupos aquí y allá pueden modificar los vectores y las formas institucionales en direcciones radicalmente diferentes. Estructuralmente, ¿podemos decir que estamos en mitad de un cambio fundamental? Ni siquiera podemos decir eso. Podemos afirmar que es poco probable que el sistema histórico presente dure mucho más (quizá cincuenta años como máximo). ¿Pero qué vendrá a remplazarlo? Podría ser una estructura básicamente similar o podría ser una estructura radicalmente diferente. Podría ser una misma estructura sobre toda la misma área geográfica. O podrían ser múltiples estructuras en distintas zonas del globo. Como analistas, no lo sabremos con seguridad hasta que haya ocurrido. Como participantes en el mundo real, por supuesto, podemos hacer lo que nos parezca mejor para alcanzar la buena sociedad.

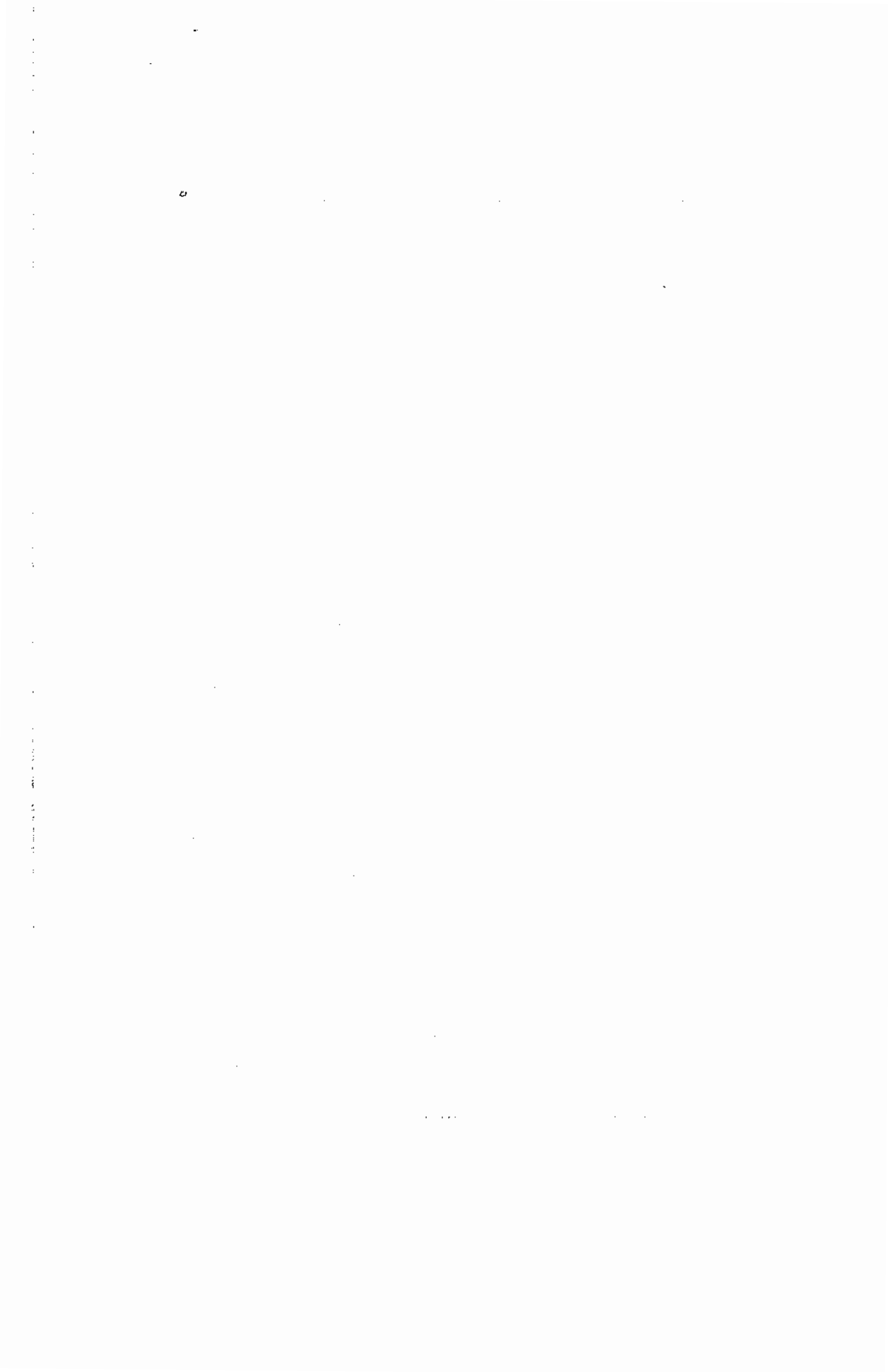
Lo que he presentado aquí es un modelo para abordar el análisis de un sistema histórico particular en términos de cambio social, ilustrando los puntos con un análisis del moderno sistema mundial. Cuando un sistema histórico se encuentra en su génesis o en su extinción (la extinción de uno siempre es la génesis de otro u otros), podemos decir que es un cambio social si la categoría de sistema histórico que existía es sustituida por una categoría diferente de sistema histórico. Eso fue lo que ocurrió en Europa occidental cuando el feudalismo fue remplazado por el capitalismo. Pero no es cambio social si es sustituido por otro sistema histórico del mismo tipo. Eso fue lo que ocurrió cuando el imperio-mundo chino de la dinastía Ming fue sustituido por el imperio-mundo manchú. Son diferentes en muchos aspectos, pero no en la forma esencial. En estos momentos estamos pasando por uno de esos procesos de transformación sistémica en el moderno sistema mundial y todavía no sabemos si se tratará de un cambio social fundamental o no.

Este modelo alternativo de analizar el concepto de cambio social nos permite ver que, cuando estamos analizando un sistema histórico vivo y operante, el lenguaje del cambio social puede ser muy engañoso. Los detalles evolucionan constantemente, pero las cualidades que definen el sistema se conservan iguales. Si estamos interesados en el cambio social fundamental, tenemos que tratar de discernir y distinguir las tendencias seculares de los ritmos cíclicos y estimar por cuánto tiempo las tendencias seculares pueden seguir

acumulándose cuantitativamente sin poner en peligro los equilibrios subyacentes.

Además, cuando volvemos nuestra atención del análisis de sistemas históricos particulares a la historia colectiva de la humanidad sobre la tierra, no hay ninguna razón para *suponer* una tendencia lineal. Hasta ahora, en la historia de la humanidad, cualquier cálculo de ese tipo da resultados sumamente ambiguos y justifica un gran escepticismo sobre cualquier teoría del progreso. Tal vez los científicos sociales del año 20 000, con una profundidad de visión mucho mayor, podrán argumentar que las tendencias seculares siempre han existido, a pesar de todos los ritmos cíclicos que el constante pasaje de un conjunto de sistemas históricos a otro conjunto parece desmentir. Es posible. Mientras tanto, me parece mucho más prudente adoptar la posición intelectual y moral de que el progreso puede ser posible, pero no es en modo alguno inevitable. Mi propia lectura de los últimos quinientos años me lleva a dudar de que nuestro moderno sistema mundial sea un caso de progreso moral sustancial y a creer que es más probable un caso de regresión social. Esto no me hace inevitablemente pesimista acerca del futuro, simplemente sobrio.

Nos enfrentamos hoy, como nos hemos enfrentado en otros puntos de extinción de sistemas históricos, a elecciones históricas en las que nuestras aportaciones individuales y colectivas harán una diferencia real en términos del resultado final. El momento de elección de hoy, sin embargo, es diferente de otros momentos de elección anteriores en un aspecto. Es el primero en que está implicado todo el globo, puesto que el sistema histórico en el que vivimos es el primero que abarca todo el globo. Las elecciones históricas son elecciones morales, pero pueden ser iluminadas por los análisis racionales de los científicos sociales, que así pasan a ser una definición de nuestra responsabilidad intelectual y moral. Soy moderadamente optimista en creer que estaremos a la altura del reto.



II

EL MUNDO DEL SABER



9. LA CIENCIA SOCIAL Y LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

*Las garantías de la racionalidad en extinción**

> Lo que para la clase productiva es "política" se convierte en "racionalidad" para la clase intelectual. Lo extraño es que algunos marxistas creen que la "racionalidad" es superior a la "política", que la abstracción ideológica es superior a la concreción económica.
>
> Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

La cuestión es no sólo que los intelectuales transformaron la política en racionalidad sino que esa proclamación de la virtud de la racionalidad constituyó una expresión de optimismo de su parte y sirvió para alimentar el optimismo de todos los demás. Su credo era: a medida que avanzamos hacia una comprensión más verdadera del mundo real, también avanzamos hacia un mejor gobierno de la sociedad real, y, en consecuencia, hacia una mayor realización del potencial humano. La ciencia social como modo de construir saber no sólo se basaba en esa premisa sino que se proponía como el método más seguro de realizar la indagación racional.

No siempre fue así. En un tiempo predominaba en el pensamiento social un difuso pesimismo mundano. El mundo social era visto como desigual e imperfecto, y se pensaba que siempre sería así. La sombría visión de Agustín, para quien todos estamos irremediablemente marcados por el pecado original, dominó buena parte de la historia de la Europa cristiana. Sin duda, por las normas del mundo, era una cronosofía extraordinariamente dura. Sin embargo, aun otras visiones más estoicas, y en realidad hasta las visiones más dionisíacas, ofrecían muy pocas garantías para el futuro. La búsqueda budista del nirvana parecía un camino muy largo y difícil que sólo unos pocos alcanzaban a recorrer, más o menos los mismos que podían realizar la búsqueda cristiana de la santidad.

* Discurso inaugural en el Coloquio Internacional de la Asociación Italiana de Sociología, Palermo, 26-28 de octubre de 1995. El tema de la reunión era: "La universidad y las ciencias sociales: nuevos caminos hacia la racionalidad pública".

Si el mundo moderno se ha autocelebrado por tanto tiempo, felicitándose por la "modernidad" de su *Weltanschauung*, es porque proclamó una cronosofía que era de este mundo, universal y optimista. El mundo social, por malo que fuera, podía ser mejorado, y mejorado para todos. La fe en la posibilidad del mejoramiento social ha sido una piedra fundamental de la modernidad. Es preciso destacar que no se afirmaba que el individuo se volvería necesariamente mejor en sentido moral. La superación individual del pecado, antigua búsqueda religiosa, seguía sujeta al juicio (y la gracia) de Dios. Tanto su validación como sus compensaciones eran del otro mundo. El mundo moderno ha sido decididamente de este mundo: cualquier cosa que haya prometido tenía su validación aquí y ahora, o aquí y dentro de poco. De hecho su búsqueda era absolutamente materialista en cuanto que lo que prometía eran mejoras económicas, de nuevo, por último para todos. Todas sus promesas no materiales, encerradas en el concepto de libertad, podían traducirse finalmente en beneficios materiales, y las libertades que no se podían traducir a esos términos casi siempre eran denunciadas como falsas libertades.

Finalmente, debemos observar cuán colectivista ha sido la promesa de la modernidad. Los filósofos y los científicos sociales del mundo moderno han hablado tan incesantemente sobre la centralidad del individuo en este mundo moderno que hemos pasado por alto el grado en que el mundo moderno ha producido la primera geocultura genuinamente colectivista de la historia, en cuanto ha producido la primera visión social general genuinamente igualitaria. A todos se nos prometió que algún día nuestro sistema histórico produciría un orden social en el que cada uno gozaría de comodidades materiales adecuadas, y por consiguiente aproximadamente iguales, y en el que nadie tendría privilegios negados a otros. Pero por supuesto estoy hablando de promesas, no de realidades. Sin embargo, en la Europa medieval o en la China T'ang, o en el califato de los abasidas no hubo ningún filósofo que predijera que algún día todos los habitantes de la Tierra estarían materialmente tranquilos y los privilegios desaparecerían. Todas las filosofías anteriores daban por sentada la inevitabilidad de las jerarquías, y en consecuencia rechazaban el colectivismo terrenal.

Por eso creo que, si hemos de comprender los dilemas actuales de nuestro sistema histórico, la economía-mundo capitalista, y si hemos de entender por qué, en mi opinión, el concepto de racionalidad tiene hoy para nosotros un sabor tan rancio, debemos partir de la con-

ciencia del grado en que la modernidad se ha justificado con base en premisas materialistas y colectivistas. Porque desde luego ello fue totalmente contradictorio. La razón de ser de la economía-mundo capitalista, su fuerza motriz, ha sido la acumulación incesante de capital. Y la acumulación incesante de capital es totalmente incompatible con esas promesas materialistas y colectivistas, porque se basa en la apropiación de plusvalor de unos por otros. El capitalismo representa premios materiales para algunos, pero para que así sea nunca puede haber premios materiales para todos.

Como científicos sociales, sabemos que una de las vías más fructíferas para el análisis de la realidad social es concentrarse en una anomalía descriptiva central y preguntar por qué existe –cómo se explica y cuáles son sus consecuencias. Eso es lo que me propongo hacer aquí. Hablaré de por qué los filósofos del mundo moderno hicieron a sus participantes promesas imposibles de cumplir, por qué esas promesas inspiraron confianza por mucho tiempo y hoy ya no la inspiran, y cuáles son las consecuencias de esa desilusión. Y finalmente trataré de estimar las implicaciones de todo esto para nosotros en cuanto científicos sociales, es decir, en cuanto proponentes (si no siempre practicantes) de la racionalidad humana.

MODERNIDAD Y RACIONALIDAD

Señalar la vinculación entre el ascenso del sistema mundial capitalista y el desarrollo de la ciencia y la tecnología es un lugar común en las ciencias sociales. ¿Pero por qué ambas cosas han estado ligadas históricamente? A esta pregunta, tanto Marx como Weber (y en realidad la mayoría de los demás) han respondido que los capitalistas tenían que ser "racionales" si querían alcanzar su primer objetivo, que es maximizar sus ganancias. En la medida en que los capitalistas concentran todas sus energías en ese objetivo por encima de cualquier otro, harán todo lo posible por reducir los costos de producción y producir el tipo de producto que atraerá compradores, y eso significa aplicar métodos racionales no sólo a los procesos de producción sino también a la administración de la empresa. Por lo tanto, los adelantos tecnológicos de todo tipo les resultan sumamente útiles y hacen todo lo posible por estimular el desarrollo subyacente de la ciencia.

No cabe duda de que esto es cierto, pero me parece que explica bastante poco. Podemos suponer que las personas que quieren dedicarse a empresas que produzcan ganancias y las personas capaces de producir adelantos científicos han existido, en proporciones más o menos similares, en todas las áreas importantes de la vida humana, y desde hace por lo menos miles de años. Toda la enorme obra de Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, demuestra las enormes realizaciones del esfuerzo científico en la zona de la cultura china. Y sabemos con gran detalle cuán intensa y comercializada era la actividad económica china.

Por supuesto, llegamos a la pregunta clásica: ¿Por qué el Occidente? No me propongo examinar esta cuestión una vez más. Ya lo han hecho muchos, e incluso yo mismo.[1] Aquí deseo simplemente observar que me parece bastante obvio que la diferencia crucial es que en el sistema mundial moderno existían recompensas claras para el avance tecnológico, y que la razón de esa diferencia no es la actitud de los empresarios, que siempre tuvieron obvios motivos para recompensar a los inventores e innovadores, sino más bien la actitud de los dirigentes políticos, cuyos motivos siempre fueron mucho más mezclados y cuya periódica hostilidad al cambio tecnológico ha constituido en otros tiempos y lugares la principal inhibición para el tipo de revolución científica que Europa occidental inició en el siglo XVII.

Para mí está muy clara la conclusión de que es necesario que haya capitalismo primero para que la innovación tecnológica pueda llegar a ser central, y no al contrario. Esto es importante porque es una clave para comprender las realidades de las relaciones de poder. La ciencia moderna es hija del capitalismo y siempre ha dependido de él. Los científicos recibían la aprobación y el apoyo de la sociedad porque ofrecían la perspectiva de mejoras concretas en el mundo real: maquinarias maravillosas que impulsarían la productividad y reducirían las limitaciones que el tiempo y el espacio parecían imponer, y más comodidad para todos. La ciencia funcionaba.

Alrededor de esa actividad científica se creó toda una visión del mundo. Se decía que los científicos eran, y se les exhortaba a ser, "desinteresados". Se decía que eran, y se les exhortaba a ser, "empíricos". Se decía que buscaban, y se les exhortaba a buscar, "verdades universales". Se decía que eran, y se les exhortaba a ser, los descu-

[1] Véase mi "The West, Capitalism, and the Modern World System", *Review* 15, núm. 4, otoño de 1992, pp. 561-619.

bridores de lo "simple". Se esperaba que analizaran realidades complejas y establecieran las simples, las sencillísimas reglas subyacentes que las gobernaban. Y finalmente, y quizá lo más importante de todo, se decía que los científicos eran, y se les exhortaba a ser, descubridores de causas eficientes y no de causas finales. Además, se decía que todas esas descripciones y exhortaciones constituían un paquete: había que tomarlas todas juntas.

Por supuesto, el *ethos* científico era mítico en cuanto pretendía describir verdadera y totalmente lo que los científicos efectivamente hacían. No hace falta más que recordar el precioso estudio de Steven Shapin, *A Social History of Truth*,[2] para comprender la importancia central que tuvieron el prestigio social y la autoridad extracientífica para el establecimiento de las credenciales y la credibilidad científica de la Royal Society de Londres en el siglo XVII. Era, como lo señala Shapin, la credibilidad de los caballeros, de los *gentlemen*, basada en la confianza, la civilidad, el honor y la integridad. Sin embargo, la ciencia, la ciencia empírica, en realidad la mecánica newtoniana –tal como fue teorizada– pasó a ser el modelo de actividad intelectual al que se remitían los analistas del mundo social, el modelo que en general aspirarían a copiar de ahí en adelante.[3] Y el mundo moderno llegó a insistir en que ese *ethos* científico caballeresco era el único significado posible de la racionalidad, y en que llegó a ser y ha seguido siendo el *leitmotiv* de su clase intelectual.

¿Pero qué significa racionalidad? En torno a este tema hay una gran discusión, bien conocida por todos los sociólogos. Es la que se encuentra en *Economía y sociedad* de Weber.[4] Weber tiene dos pares de definiciones de la racionalidad. El primero se encuentra en su tipología de cuatro tipos de acción social. Dos de esos tipos son considerados racionales: el "racional instrumental (*zweckrational*)" y el "racional valorativo (*wertrational*)". El segundo se encuentra en el estudio de la acción económica, y ahí distingue entre racionalidad "formal" y "material". Las dos antinomias son casi la misma, pero no del todo, por lo menos no (me parece) en sus connotaciones.

Permítanme incluir una cita extensa de Weber para examinar es-

[2] Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

[3] Véase Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792*, Nueva York, Twayne Publishers, 1993.

[4] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964; todas las citas de esta obra remiten a esta edición.

ta cuestión. La definición de Weber de la acción social de racionalidad instrumental es acción "determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos" (I, p. 20). Su definición de la acción social de racionalidad valorativa es la acción "determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso, o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado" (I, p. 20).

A continuación Weber ilustra sus definiciones con ejemplos concretos:

Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una "causa", cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según "mandatos" o de acuerdo con "exigencias" que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado). Hablaremos de una racionalidad con arreglo a valores tan sólo en la medida en que la acción humana se oriente por esas exigencias —lo que no ocurre sino en una fracción mayor o menor, y bastante modesta las más de las veces. Como habrá de mostrarse luego, alcanza una significación bastante para destacarla como un tipo particular, aunque, por lo demás, no se pretenda dar aquí una clasificación agotadora de los tipos de acción.

Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual *sopese* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien no *actúe* ni afectivamente (emotivamente, en particular) ni con arreglo a la tradición. Por su parte, la decisión entre los distintos fines y consecuencias concurrentes y en conflicto puede ser racional con arreglo *a valores*; en cuyo caso la acción es racional con arreglo a fines sólo en los medios. O bien el actor, sin orientación racional alguna por valores en forma de "mandatos" o "exigencias", puede aceptar esos fines concurrentes y en conflicto en su simple calidad de deseos subjetivos en una escala de urgencias consecuentemente establecida, orientando por ella su acción, de tal manera que, en lo posible, queden satisfechos en el orden de esa escala (principio de la

utilidad marginal). La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al *valor propio* del acto en su carácter absoluto. *Absoluta* racionalidad en la acción con arreglo a fines es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo (I, pp. 20-21).

Pasemos ahora a la otra distinción de Weber, que de nuevo citaré por entero:

Llamamos *racionalidad formal* de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalidad material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor* (*cualquiera que sea su clase*), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales *postulados de valor*. Éstos son en extremo *diversos*.

1. La terminología propuesta (por lo demás, sólo una fórmula más precisa de lo que constantemente aparece como problema en las consideraciones sobre "socialización" y sobre el cálculo "natural" y "monetario" únicamente pretende servir al propósito de que se emplee la palabra "racional" en este círculo de problemas con la menor confusión posible.

2. Debe llamarse "racional en su forma" a una gestión económica en la medida en que la "procuración", esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones *sujetas a número y cálculo* (por lo pronto con completa independencia de cuál sea la forma técnica de este cálculo, es decir, lo mismo si se realiza con estimaciones en dinero o en especie). Este concepto es, pues (si bien, como se mostrará luego, sólo de modo relativo), *inequívoco* en el sentido de que la forma en dinero representa el máximo de esta calculabilidad *formal* (claro que también esto, *¡ceteris paribus!*)

3. Por el contrario, el concepto de *racionalidad material* es completamente equívoco. Significa sólo este conjunto de cosas: que la consideración no se satisface con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo "racional" con arreglo a fines con los me-

dios factibles técnicamente más adecuados, sino que se plantean *exigencias* éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquiera otra clase y que de esa suerte se miden las consecuencias de la gestión económica —aunque sea plenamente *racional* desde el punto de vista formal, es decir, calculable— con arreglo a valores o a fines *materiales*. Los puntos de vista valorativos, en este sentido racionales, son en principio ilimitados; y entre ellos, los comunistas y socialistas, en modo alguno congruentes entre sí y siempre éticos e igualitarios en algún grado, son sólo, evidentemente, *un grupo* entre los muchos posibles (articulación estamental, con fines políticos, especialmente de guerra y cualesquiera otros puntos de vista imaginables son en este sentido igualmente "materiales"). Debe tenerse en cuenta que es posible, *independiente* de esta crítica material de los *resultados* económicos y frente a ella, una crítica ética, ascética y estética de la *conciencia* económica, así como de los *medios* económicos. Para todas ellas la función "puramente formal" del cálculo en dinero *puede* aparecer como subalterna o incluso como enemiga de sus postulados (todavía haciendo caso omiso de los modos de cálculo específicamente modernos). No es posible una decisión, en este lugar, sino sólo la fijación y delimitación de lo que debe llamarse "formal". También "material" es, en nuestro caso, un concepto *formal*, es decir, un concepto *genérico* abstracto (I, pp. 64-65).

Cuando digo que las connotaciones de los dos pares de distinciones no son exactamente las mismas, admito que se trata de una interpretación sumamente subjetiva. Me parece que al distinguir la acción social de racionalidad instrumental de la acción social de racionalidad valorativa Weber está sugiriendo una considerable reserva hacia la segunda. Habla de "demandas incondicionales". Nos recuerda que desde el punto de vista de la acción social de racionalidad instrumental la racionalidad valorativa "siempre es irracional". Sin embargo, cuando distingue entre racionalidad formal y racionalidad material parece inclinarse hacia el otro lado. Los análisis materialmente racionales "no se satisfacen con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo 'racional' con arreglo a fines", sino que miden por alguna escala de valores.

Podríamos examinar esta inconsistencia como un punto de la ambivalencia de la posición de Weber acerca del papel del intelectual en el mundo moderno. Pero no es eso lo que me interesa aquí. Más bien creo que la ambivalencia o ambigüedad de la distinción es inherente a nuestra geocultura mundial moderna. Remite a la cita de

Gramsci que utilicé como epígrafe al principio. Cuando Gramsci dice que lo que las clases productivas consideran político la clase intelectual lo rebautiza racional, está señalando precisamente esa ambigüedad fundamental. Al llamar a lo "político" lo "racional", ¿no estamos implicando que los asuntos de racionalidad material deberían pasar al fondo a fin de que los temas de la racionalidad formal sean los únicos que quedan en discusión? Y si es así, ¿no es porque los problemas de racionalidad formal de hecho implican compromisos no admitidos pero bastante claros con la acción social de racionalidad valorativa de un tipo particular, el tipo que toma fines en conflicto, en las palabras de Weber, "en su simple calidad de deseos subjetivos en una escala de urgencias consecuentemente establecida"? Como señala Weber, es de esto que trata el principio de utilidad marginal. Sin embargo, para decidir qué es marginalmente útil es preciso diseñar una escala. El que diseña la escala determina el resultado.

LA RACIONALIDAD Y LAS CLASES PELIGROSAS

Hablar de racionalidad es disimular las elecciones políticas, las de racionalidad valorativa, e inclinar el proceso en contra de las demandas de la racionalidad material. Del siglo XVI al XVIII, las clases intelectuales todavía podían creer que, al defender los reclamos de la racionalidad, su enemigo primario era el oscurantismo clerical medieval. Su grito de guerra era el que una vez lanzó alto y fuerte Voltaire: *"Ecrasez l'infâme!"* La Revolución francesa cambió todo eso porque transformó y aclaró los términos del debate cultural mundial. Ya he sostenido extensamente[5] que la Revolución francesa no cambió a Francia tanto como cambió el sistema mundial. Fue la causa directa del establecimiento de una geocultura viable y durable en el sistema mundial, una de cuyas consecuencias (y no la menor) fue que condujo a la institucionalización de las llamadas ciencias sociales. Por lo tanto llegamos al corazón de lo que estábamos debatiendo.

La Revolución francesa y su continuación napoleónica difundieron dos creencias que llegaron a permear todo el sistema mundial

[5] Véase "La Revolución francesa como suceso histórico mundial", en mi *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1998, pp. 9-26.

y que han dominado las mentalidades desde entonces, a pesar de la vigorosa oposición de fuerzas muy poderosas. Esas creencias son 1] que el cambio político es continuo y normal, es decir, la norma, y 2] que la soberanía reside en "el pueblo". Antes de 1789 ninguna de esas creencias estaba difundida, y ambas han florecido a partir de esa fecha y persisten hasta hoy pese a sus muchas ambigüedades y contrariedades. El problema con esas dos creencias es que como argumentos están a disposición de todos, y no sólo de los que tienen poder, autoridad y/o prestigio social. De hecho pueden ser utilizadas por las "clases peligrosas", concepto que nació a principios del siglo XIX precisamente para describir a los grupos y las personas que no tenían poder ni autoridad ni prestigio social, pero sin embargo estaban presentando reclamaciones. Era el creciente proletariado urbano de Europa occidental, los campesinos desplazados, los artesanos amenazados por la expansión de la producción mecanizada y los marginales migrantes de zonas culturales distintas de las zonas a las que habían migrado.

Los problemas de ajuste social de esos grupos y el consiguiente trastorno social son familiares para los sociólogos y otros historiadores sociales son temas que han sido extensamente tratados en nuestra literatura. Pero ¿qué tiene que ver esto con el concepto de racionalidad? En realidad, todo. El problema político planteado por las clases peligrosas no era, como sabemos, menor. En el mismo momento en que la economía-mundo capitalista estaba empezando a funcionar a toda máquina en términos de expansión de la productividad y mayores reducciones en los impedimentos planteados por el tiempo y el espacio a la acumulación rápida de capital (fenómeno que hemos denominado incorrectamente la "revolución" industrial, como si apenas hubiera comenzado), y justamente cuando la economía-mundo capitalista se iba expandiendo para cubrir todo el globo (fenómeno que hemos denominado incorrectamente el comienzo del imperialismo, como si fuese exclusivo de esa época), precisamente en ese momento las clases peligrosas estaban empezando a representar una amenaza sumamente seria para la estabilidad política del sistema mundial (fenómeno que ya no nos gusta llamar lucha de clases, pero eso es lo que era). Podemos suponer que los estratos privilegiados son razonablemente inteligentes y están alerta en defensa de sus intereses y normalmente buscarán enfrentar los peligros apenas aparecen con los instrumentos más sofisticados. Esa vez los instrumentos fueron tres: ideologías sociales, cien-

cias sociales y movimientos sociales. Todos merecen ser estudiados, pero ahora voy a concentrar mi atención en las segundas.

Si se considera que el cambio político es la norma y se reconoce ampliamente que la soberanía reside en el pueblo, la cuestión pasa a ser cómo montar al tigre o, para expresarlo en forma más académica, cómo manejar las presiones sociales a fin de minimizar los trastornos, las perturbaciones y de hecho el cambio mismo. Aquí es donde entran las ideologías. Las ideologías son programas políticos para manejar el cambio. Las tres ideologías principales de los siglos XIX y XX representan las tres maneras posibles de manejar el cambio para minimizarlo: se le puede hacer lo más lento posible; se puede buscar el paso exacto, o se le puede acelerar. Hemos inventado distintos rótulos para esos tres programas. Uno es derecha, centro e izquierda. El segundo (un poco más expresivo) es conservadurismo, liberalismo y radical/socialismo. Los conocemos bien.

El programa conservador apelaba al valor de las instituciones ya antiguas —la familia, la comunidad, la Iglesia, la monarquía— como fuentes de sabiduría humana y por lo tanto como guías para el juicio político y también como códigos de comportamiento personal. Cualquier cambio propuesto a los modos aconsejados por esas estructuras "tradicionales" requería una justificación excepcional y se afirmaba que debería ser encarado con mucha prudencia. Los radicales, por el contrario, básicamente creían en la voluntad general de Rousseau, encarnación de la soberanía del pueblo, como fuente de juicio político. Para ellos, los juicios políticos deberían reflejar esa voluntad general y hacerlo lo más rápido posible. La vía del medio, la de los liberales, basaba su argumentación en dudas acerca de los méritos eternos de las instituciones tradicionales existentes, demasiado sujetas al imperativo de mantener los privilegios existentes, pero también en dudas sobre la validez de las expresiones de la voluntad general, demasiado sujeta a las veleidades de ventajas impulsivas y de corto plazo para las mayorías. Ellos aconsejaban dejar los juicios a los expertos, que evaluarían cuidadosamente la racionalidad de las instituciones existentes y la racionalidad de las nuevas instituciones propuestas, y propondrían reformas mesuradas y apropiadas, es decir, con cambios políticos al paso exacto.

No voy a detallar aquí la historia política de Europa en el siglo XIX ni del mundo del siglo XX. Más bien resumiré esa historia en unas pocas frases. La *via media* liberal prevaleció políticamente. Sus creencias pasaron a ser la geocultura del sistema mundial. Estable-

ció las formas de las estructuras estatales en los estados dominantes del sistema mundial y el modelo al que los otros estados debían, y de hecho todavía deben, aspirar. Y lo más importante de todo, por sus consecuencias, el liberalismo domó tanto al conservadurismo como al radicalismo, transformándolos (por lo menos entre 1848 y 1968) de alternativas ideológicas en variantes o representaciones menores del liberalismo. A través de su triple programa político de sufragio, el estado de bienestar y la creación de la identidad nacional (combinada con el racismo orientado hacia el exterior), los liberales del siglo XIX terminaron efectivamente con la amenaza de las clases peligrosas en Europa. Los liberales del siglo XX intentaron aplicar un programa similar para domar a las clases peligrosas del tercer mundo, y por mucho tiempo parecían estar teniendo éxito allí también.[6]

La estrategia del liberalismo como ideología política consistía en manejar el cambio, y eso debía ser hecho por las personas debidas en la forma debida. Así, primero, los liberales tenían que asegurar que ese manejo estuviera en manos de personas competentes. Como ellos creían que la competencia no podía ser garantizada ni por la selección por herencia (el sesgo conservador) ni a través de la selección por popularidad (el sesgo radical), se volvieron a la única posibilidad restante, la selección por el mérito, lo que por supuesto significaba volverse a la clase intelectual o por lo menos a la parte de ella que estaba dispuesta a concentrarse en asuntos "prácticos". El segundo requisito era que esas personas competentes no actuaran basadas en prejuicios adquiridos sino más bien en información previa sobre las probables consecuencias de las reformas propuestas. Para actuar en esa forma, necesitaban tener conocimiento de cómo funcionaba realmente el orden social y eso significaba que necesitaban investigación, e investigadores. La ciencia social fue absolutamente indispensable para la empresa liberal.

La vinculación entre la ideología liberal y la empresa de la ciencia social ha sido esencial y no meramente existencial. No estoy diciendo simplemente que la mayoría de los científicos sociales se adherían al reformismo liberal. Esto es verdad, pero es menor. Lo que estoy diciendo es que el liberalismo y la ciencia social se basaban en

[6] Véanse dos capítulos de mi *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996: "El liberalismo y la legitimación de los estados-nación: una interpretación histórica", pp. 95-110, y "El concepto de desarrollo nacional 1917-1989: elegía y réquiem", pp. 111-127.

la misma premisa: la certeza de la perfectibilidad humana con base en la capacidad de manipular las relaciones sociales, a condición de que eso se hiciera en forma científica (es decir, racionalmente). Y no es sólo que compartieran esa premisa sino que ninguno de los dos podría haber existido sin ella, y que ambos la incluyeron en la construcción de sus estructuras institucionales. La alianza existencial era la consecuencia natural de la identidad esencial. Por cierto, no estoy negando que haya habido científicos sociales conservadores y radicales: por supuesto que los hubo, y muchos. Pero casi ninguno de ellos se alejó mucho de la premisa central de que la racionalidad era la clave para lo que tratábamos de hacer, y de que era su propia justificación.

Lo que los científicos sociales no hicieron, en general, fue encarar las consecuencias de la distinción entre racionalidad formal y racionalidad material, y por lo tanto alcanzar una conciencia reflexiva clara de su propio papel social. Sin embargo, mientras el mundo social funcionó relativamente bien en términos de la ideología liberal, es decir, mientras prevaleció el optimismo acerca de la realidad del progreso constante, aunque disparejo, esos problemas podían ser relegados a la periferia de la escena intelectual. Creo que eso fue cierto incluso en los días oscuros en que los monstruos del fascismo alcanzaron tanto poder. Su fuerza conmovió esa fe fácil en el progreso pero nunca llegó a destruirla realmente.

LA RACIONALIDAD Y SUS MALESTARES

He escogido el título de esta sección aludiendo, desde luego, a la importante obra de Sigmund Freud *El malestar en la cultura.*[7] Esa obra es una afirmación sociológica importante, aun cuando la explicación esencial que ofrece Freud está expresada en términos de la teoría psicoanalítica. Freud expresa con sencillez el problema subyacente:

La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. ("Eso no anda sin construcciones auxiliares", nos ha dicho Theo-

[7] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976; todas las citas y referencias son de esta edición.

dor Fontane.) Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de este tipo es indispensable (p. 75).

¿Pero por qué es tan difícil para los humanos ser felices? Freud encuentra tres fuentes del sufrimiento humano:

...la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación. Pero este conocimiento no tiene un efecto paralizante; al contrario, indica el camino a nuestra actividad. Es cierto que no podemos suprimir todo padecimiento, pero sí mucho de él, y mitigar otra parte; una experiencia milenaria nos convence de esto. Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos (p. 85).

Dicho esto, Freud pasa a hablar históricamente. Escribía en la década de 1920, y reflexionando sobre la actitud adoptada hacia las fuentes sociales de nuestras desdichas observa que ha entrado en escena un elemento de desilusión:

En el curso de la últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable. Los detalles de estos progresos son notorios: huelga pasarles revista. Los hombres están orgullosos de estos logros, y tienen derecho a ello. Pero creen haber notado que esta recién conquistada disposición sobre el espacio y el tiempo, este sometimiento de las fuerzas naturales, no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera que esperan de la vida; sienten que no los han hecho más felices (pp. 86-87).

Veamos qué es lo que Freud nos está diciendo. Las personas tratan de destruir las fuentes sociales de su infelicidad porque parece ser la única fuente tratable, la única que, según creen, podrían eliminar por completo. Freud no nos dice si esa percepción es correcta: sólo que es la percepción comprensible. Ya he dicho que el liberalismo ofrecía a las clases peligrosas la esperanza de que ahora, por fin, sería posible eliminar las fuentes sociales de infelicidad. No es sorprendente que esa afirmación haya tenido una respuesta tan positiva. No es sorprendente que conservadores y radicales tuvieran que agruparse en torno a temas liberales. Además, los liberales decían que podían garantizar ese éxito a través de la difusión de la racionalidad. Señalaban los claros éxitos de la racionalidad en las ciencias naturales y decían que funcionaría igualmente bien en las ciencias sociales. Fuimos nosotros, los científicos sociales, los que ofrecimos esa garantía.

Freud decía también que los seres humanos se protegen contra el dolor en tres formas: poderosas distracciones, satisfacciones sustitutivas, y sustancias embriagadoras. Deberíamos como mínimo preguntarnos si las garantías de racionalidad, las promesas de un progreso que se afirmaba sería seguro, no eran en realidad una forma de embriaguez –el opio de las masas, dijo Marx, el opio de la clase intelectual, replicó Raymond Aron. Quizá tanto Marx como Aron estaban en lo cierto. Y finalmente Freud sugirió que posiblemente en sus días estaba empezando a manifestarse la desilusión con los paliativos. Después de todo, las embriagueces se agotan. Los adictos necesitan dosis cada vez mayores para obtener el mismo efecto. Los efectos secundarios llegan a ser demasiado grandes. Algunas personas mueren de eso, otras dejan el hábito.

Freud vio el comienzo de esa época. Yo veo que eso ocurrió en escala mucho mayor en las décadas de 1970 y 1980. En consecuencia, los sobrevivientes están dejando el hábito en una escala muy grande. Para entender esto tenemos que volver a la cuestión de los instrumentos con los que quienes tenían el poder enfrentaron el reto de las clases peligrosas. He dicho que esos instrumentos fueron tres: las ideologías sociales, las ciencias sociales y los movimientos sociales. Es posible que se hayan preguntado cómo me atrevo a decir que los movimientos sociales fueron un instrumento de los que tenían el poder, puesto que por movimientos sociales generalmente entendemos estructuras que se oponen a los que están en el poder, incluso en ocasiones intentan derrocar completamente las estructu-

ras básicas que sostienen a los que están en el poder.

Esa definición estándar de los movimientos sociales es por supuesto básicamente correcta. Los movimientos antisistémicos que surgieron en el siglo XIX en sus dos formas principales –movimientos laboristas/socialistas y movimientos nacionalistas– se oponían a los que estaban en el poder y en muchos casos intentaron derrocar completamente las estructuras básicas que sostenían a los que estaban en el poder. Sin embargo, con el tiempo, esos movimientos llegaron a ser uno de los mecanismos clave que de hecho sostuvieron las estructuras de poder. ¿Cómo se llegó a ese resultado paradójico? La respuesta no es la conspiración: en general los que tenían el poder no lo planearon así y no corrompieron a las dirigencias de los movimientos. Sin duda ocasionalmente hubo conspiraciones, pero no fueron el mecanismo básico; ni siquiera fueron un mecanismo muy importante. La verdadera explicación, como afirma normalmente la mayoría de los sociólogos acerca de todo, es estructural.

La oposición popular a los que están en el poder ha tomado repetidamente la forma de perturbaciones, en todas partes y a lo largo de toda la historia del mundo. Ha habido tumultos, huelgas, rebeliones. Casi todos ellos han sido espontáneos en el sentido de que hubo alguna provocación situacional inmediata pero no una base organizacional previa. En consecuencia, tales perturbaciones pueden haber provocado un mejoramiento del problema inmediato pero no condujeron a ninguna transformación social continuada. Ocasionalmente esa oposición adoptó la forma de movimientos religiosos, o más precisamente de visiones religiosas disidentes que conducían a la creación de sectas, órdenes u otras estructuras organizacionales permanentes. La larga historia de las principales comunidades religiosas del mundo ha sido la de la eventual absorción de esos movimientos disidentes en papeles estructurados marginales pero estables dentro de las comunidades religiosas mayores, después de lo cual tendieron a perder la mayor parte de su fuerza como expresiones de oposición política.

En la atmósfera post-1789 del siglo XIX, especialmente en Europa, los movimientos de oposición adoptaron ropajes más laicos. La revolución del sistema mundial de 1848 fue un punto de viraje de la mayor importancia. La derrota de las fuerzas populares dejó claro que las sectas conspiratorias no iban a ser muy eficaces. A continuación vino una innovación social de primera magnitud. Por primera vez las fuerzas antisistémicas tomaron la decisión de que la

transformación social, si había de producirse, debía ser planificada y por lo tanto organizada. La victoria de los marxistas sobre los anarquistas en los movimientos socialistas/laboristas y la victoria de los nacionalistas políticos sobre los nacionalistas culturales en los diversos movimientos nacionalistas fueron victorias de los partidarios de la burocratización de la revolución, es decir, de la creación de organizaciones permanentes que en muchas formas prepararan el camino para la toma del poder político.

Lo que llamo la burocratización de la revolución tenía a su favor argumentos muy fuertes. Eran esencialmente tres. Uno, los que estaban en el poder sólo harían concesiones significativas si eran obligados a ello mediante la amenaza de algo peor. Dos, los que eran social y políticamente débiles sólo podían llegar a ser una fuerza política efectiva uniendo sus fuerzas en organizaciones disciplinadas. Tres, las instituciones políticas clave eran las instituciones estatales, que se hacían cada vez más fuertes, y no podía haber ninguna transferencia de poder significativa a menos que fuera mediada por un cambio en la naturaleza y el personal de las estructuras estatales. Me parece muy difícil rebatir cualquiera de esos tres postulados y no es difícil ver que en 1848 los movimientos antisistémicos no tenían alternativas a la burocratización de la revolución. Sin embargo, era una medicina con efectos secundarios fatales. Por un lado, la medicina funcionó. En los cien o ciento veinticinco años siguientes la fuerza política de esos movimientos aumentó constantemente, y de modo paralelo aumentaron las concesiones políticas hechas a esos movimientos. Alcanzaron muchos, incluso la mayoría, de sus objetivos a corto plazo. Por otra parte, al final del proceso, digamos en 1968, por dar una fecha, desde el punto de vista de las fuerzas populares la situación era de lo más insatisfactoria. Las desigualdades del sistema mundial parecían estar muy lejos de haber sido eliminadas. De hecho, muchas de ellas parecían estar peor que nunca. Es cierto que la participación formal en la toma de decisiones políticas parecía haber aumentado mucho para la masa de la población, pero sólo un pequeño porcentaje de ella sentía que tenía algún poder real. Como dijo Freud, estaban desilusionados.

¿Por qué tuvo que ser así? La burocratización de la revolución tiene un lado negativo. Uno de ellos fue documentado hace mucho tiempo por un científico social italiano, Roberto Michels, cuando explicó las formas en que la burocratización de la revolución transforma a la dirigencia de los movimientos y de hecho las corrompe

y esteriliza. Hoy esto es considerado una perogrullada sociológica, un lugar común. Lo que el análisis de Michels no tomó en cuenta fue el efecto de la burocratización de la revolución sobre sus seguidores. Y me parece que éste es aún más importante.

Creo que aquí es donde entra la discusión de Freud sobre la embriaguez. Básicamente, los movimientos antisistémicos intoxicaron a sus miembros y seguidores. Los organizaron, movilizaron sus energías, disciplinaron sus vidas y estructuraron sus procesos de pensamiento. La embriaguez era la esperanza, esperanza en el futuro racional que los llamaba, esperanza en el nuevo mundo que esos movimientos construirían cuando llegaran al poder. Y tampoco era una simple esperanza, sino más bien una esperanza inevitable. La Historia, es decir Dios, estaba del lado de los oprimidos -pero no en el más allá, sino aquí y ahora, en el mundo en que vivían o por lo menos en el mundo en que vivirían sus hijos. Ahora podemos ver por qué, desde el punto de vista de los que estaban en el poder, los movimientos sociales pueden ser descritos como instrumentos para manejar el cambio. Mientras las iras populares pudieran ser canalizadas por la vía de movimientos sociales, esas iras podían ser limitadas. Los movimientos burocratizados pasaron a ser los interlocutores válidos de los defensores del privilegio. De hecho, esos movimientos garantizaban la contención de sus miembros a cambio de algunas concesiones, incluyendo la movilidad social de los dirigentes y sus hijos. Para el siglo XX se podía decir que lo único que efectivamente se interponía en el camino de las revoluciones reales eran los propios movimientos revolucionarios. Esto no significa que esos movimientos no hayan producido reformas importantes. Lo hicieron. Lo que no hicieron fue transformar el sistema. Al posponer esa transformación para las calendas griegas se convirtieron en garantes de la estabilidad del sistema.

La revolución mundial de 1968 se dio cuando esas masas populares empezaron a dejar el hábito. Por primera vez el mensaje popular antisistémico se volvió en contra de las propias dirigencias de los principales movimientos antisistémicos del mundo: los movimientos socialdemócratas en el mundo occidental; los movimientos comunistas en el bloque del Oder al Yalú; los movimientos de liberación nacional en Asia y África; los movimientos populistas en América Latina. Dejar un hábito nunca es tarea fácil. Hicieron falta veinte años para que la revolución de 1968 alcanzara su clímax en 1989[8] y el des-

[8] Giovanni Arrighi *et al.*, "1989, Continuation of 1968", *Review* 15, núm. 2, primavera de 1992, pp. 221-242.

encanto popular con las fuerzas antisistémicas superara el legado de lealtad que dejó el adoctrinamiento anterior, pero eventualmente logró romper el cordón umbilical. El proceso fue impulsado y apoyado por la realidad del hecho, que quedó claro durante las décadas de 1970 y 1980, de que las mejoras sociales del periodo 1945-1970 no habían sido más que una quimera efímera, de que la economía-mundo capitalista jamás podría ofrecer una perspectiva real de prosperidad universal capaz de superar la creciente brecha entre el centro y la periferia.[9]

El resultado de esa desilusión ha sido el viraje en contra del estado, tan visible en el mundo entero en la década de 1990. Se afirma que es un viraje hacia el neoliberalismo, pero en realidad es un viraje en contra del liberalismo y su promesa de salvación por la vía del reformismo social que sería aplicado por los estados. Se afirma que es el regreso al individualismo, pero en realidad es el resurgimiento del colectivismo. Se afirma que es el regreso al optimismo, pero en realidad es un viraje hacia un profundo pesimismo. Una vez más el ensayo de Freud nos ayuda a comprender lo que ocurrió:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a éstos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como "derecho", al poder del individuo, que es condenado como "violencia bruta". Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. Entiéndase que ello no decide sobre el valor ético de un derecho semejante. Desde este punto, el desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser expresión de la voluntad de una comunidad restringida —casta, estrato de la población, etnia— que respecto de otras masas, acaso más vastas, volviera a comportarse como lo haría un individuo violento. El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta.

[9] Véase mi "Paz, estabilidad y legitimación, 1990-2025/2050", en *Después del liberalismo*, pp. 28-48.

La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos las más de las veces carecía de valor, porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla. Por obra del desarrollo cultual experimenta limitaciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas, Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con ésta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general (pp. 93-94).

CIENCIA SOCIAL Y RACIONALIDAD MATERIAL

Hoy, las garantías que en otro tiempo parecía ofrecer la racionalidad -garantías para los que estaban en el poder, pero también garantías, otras garantías, para los oprimidos— parecen haberse desvanecido todas. Nos enfrentamos al "grito de libertad". Es un grito por libertad de la implacable subordinación a la racionalidad formal que enmascara una irracionalidad material. Ese grito por libertad está llegando a ser tan fuerte que nuestra elección esencial, como decía Freud, es si deberá dirigirse sólo contra demandas particulares de la cultura o más fundamentalmente contra la cultura misma. Estamos entrando en un periodo negro, en que los horrores de Bosnia y Los Ángeles se magnificarán y ocurrirán por todas partes. Estamos viéndonos enfrentados a nuestras responsabilidades como clase intelectual. Y lo que menos ayudaría sería negar lo político designando determinada política como la racional y por lo tanto negándose a discutir sus méritos directamente.

La ciencia social nació como contrapartida intelectual de la ideología liberal. Si se queda en eso, morirá cuando muera el liberalismo. La ciencia social se construyó sobre la premisa del optimismo social. ¿Puede encontrar algo que decir en una época que estará marcada por el pesimismo social? Creo que nosotros, los científicos sociales, debemos transformarnos por completo, o nos volveremos socialmente irrelevantes y quedaremos relegados a algún rincón menor de alguna academia menor, condenados a pasar el tiempo en rituales sin sentido, como los últimos monjes de un dios olvidado.

Creo que el elemento clave de nuestra supervivencia es volver a colocar el concepto de racionalidad material en el centro de nuestras preocupaciones intelectuales.

Cuando la ruptura entre la ciencia y la filosofía se hizo definitiva a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la ciencia social se proclamó ciencia, y no filosofía. La justificación de esa deplorable división del saber en dos campos hostiles fue que se consideraba que la ciencia era empírica en su búsqueda de la verdad, mientras que la filosofía era metafísica, es decir, especulativa. Esa distinción era absurda, porque todo saber empírico tiene bases metafísicas insoslayables, y ninguna metafísica merece consideración a menos que se pueda demostrar que habla a realidades de este mundo, lo que significa que tiene que tener marcadores empíricos. En el esfuerzo por salir de la sartén de la verdad revelada e impuesta, la clase intelectual saltó al fuego del misticismo de la racionalidad formal. Todos lo hicimos, incluso los marxistas, como nos recordaba Gramsci.

Hoy nos sentimos tentados a saltar de vuelta en dirección contraria y nos estamos quemando de nuevo. La desilusión ha provocado aullidos de algunos críticos intelectuales. Algunas de las críticas que están haciendo a la irracionalidad de la empresa científica son muy fuertes. Buena parte de lo que dicen es sumamente saludable, pero está llegando demasiado lejos y amenaza con terminar en una especie de solipsismo nihilista que no nos llevará a ninguna parte, y además pronto empezará a aburrir hasta a sus más fervientes adeptos. Sin embargo, no podemos eludir sus críticas señalando sus puntos débiles; si seguimos ese camino, caeremos todos juntos. En cambio, la ciencia social debe recrearse a sí misma.

Debe reconocer que la ciencia no es ni puede ser desinteresada, puesto que los científicos tienen raíces sociales y no pueden escapar de sus cuerpos ni de sus mentes. Debe reconocer que el empirismo no es inocente, sino que siempre presupone algunos compromisos *a priori*. Debe reconocer que nuestras verdades no son verdades universales y que si existen verdades universales son complejas, contradictorias y plurales. Debe reconocer que la ciencia no es la búsqueda de lo simple, sino la búsqueda de la interpretación más plausible de lo complejo. Debe reconocer que la razón por la que estamos interesados en las causas eficientes es como marcadores en el camino hacia la comprensión de las causas finales. Y por último debe aceptar que la racionalidad incluye la elección de una política moral y

que el papel de la clase intelectual es iluminar las opciones históricas que todos colectivamente tenemos.

Hemos vagado por caminos falsos durante doscientos años. Hemos indicado caminos errados a otros, pero sobre todo hemos errado el camino nosotros mismos. Estamos en el proceso de retirarnos del juego real de la lucha por alcanzar la libertad humana y el bienestar colectivo. Debemos dar un giro de 180 grados, si hemos de tener alguna esperanza de ayudar a los demás (o siquiera a alguien) a dar al mundo un giro de 180 grados. Y por encima de todo, debemos reducir nuestros decibeles de arrogancia. Debemos hacer todas estas cosas porque la ciencia social realmente sí tiene algo que ofrecer al mundo. Lo que tiene que ofrecer es la posibilidad de aplicar la inteligencia humana a los problemas humanos, y así realizar el potencial humano, que puede ser menos que perfecto pero ciertamente es más que lo que los seres humanos han realizado hasta ahora.

10. DIFERENCIACIÓN Y RECONSTRUCCIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES*

Diferenciación es uno de los conceptos básicos en el arsenal sociológico. Remite a un supuesto proceso por el cual tareas que en algún momento eran vistas como singulares o para ser realizadas por una sola persona y/o grupo se dividen de modo que son vistas como múltiples y realizadas por más de un actor. Es un concepto morfológico y por lo tanto se puede aplicar en cualquier campo de actividad. Es el proceso que desemboca en una división del trabajo.

Por un lado, se ha sostenido que una de las características marcadas del mundo moderno ha sido el alcance de su diferenciación. Se dice que una división del trabajo es por definición más eficiente, y por lo tanto conduce a un aumento de la productividad colectiva. Obviamente, cuanto más diferenciación haya, más especializados serán los papeles desempeñados por los actores, y por lo tanto más espacio hay para la individuación, lo que por último conduce a una mayor heterogeneidad (mundial).

Por otra parte, se ha sostenido que en el mundo moderno estamos pasando de *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, y que por consiguiente cada vez más hablamos un lenguaje conceptual común y operamos según un mismo conjunto de valores presumiblemente racionales, que todo se va volviendo cada vez más integrado, lo que por último conduce a una mayor homogeneidad (mundial).

Se nos dice, pues, que tenemos dos procesos, ambos fundamentales, que se mueven en direcciones totalmente opuestas. Por esas afirmaciones no queda muy claro qué valor sustantivo debemos atribuir a la homogeneidad y a la heterogeneidad. ¿Cuál debemos preferir, para qué fines y por qué? No es evidente que la homogeneidad o la heterogeneidad sea intrínsecamente más eficiente. Ni siquiera estamos de acuerdo sobre la evidencia empírica respecto a la dirección en que nos estamos moviendo. Hay muchos analistas que sostienen que en el mundo moderno hay cada vez más conver-

* Presentación ante el Consejo de Investigación de la Asociación Internacional de Sociología, Montreal, 6 de agosto de 1997.

gencia (y en consecuencia implícitamente armonía), mientras que otros insisten en que lo que hay en el mundo moderno es cada vez más polarización (y en consecuencia implícitamente conflictos profundos). En este debate ambas partes parecen estar afirmando que la homogeneidad sería mejor, pero un lado ve que está aumentando y el otro no. Al mismo tiempo, muchos analistas han venido sosteniendo que los individuos están hoy más libres de control social que nunca, mientras que otros analistas afirman que el control social nunca ha sido tan grande como ahora (ya sea en la forma de *1984* de George Orwell o en la de la "tolerancia represiva" de Marcuse). En este debate, ambos lados parecen estar afirmando que lo mejor sería no la homogeneidad sino la heterogeneidad, pero un lado ve que está aumentando y el otro no.

Cuando pasamos al análisis de las estructuras del saber, encontramos una situación que no es demasiado diferente del análisis de la economía política del sistema mundial. Tenemos afirmaciones de mayor heterogeneidad. En la actualidad, el saber está dividido en una multiplicidad de disciplinas, y cada disciplina tiene una lista que se alarga constantemente de campos de interés, las llamadas especializaciones. Sin embargo, nuestras estructuras de saber parecen trascender muchas diferencias de espacio y tiempo, y una característica definitoria de las modernas estructuras de saber ha sido la posición prominente, o más bien dominante, de la afirmación de la existencia de saber universal, afirmación que no admite ninguna posible variación teórica en lo que constituye la verdad. También aquí encontramos que no hay verdadero consenso sobre si el resultado preferible es la homogeneidad o la heterogeneidad. En realidad, la intensidad de las llamadas "guerra de las ciencias" y "guerra de la cultura" contemporáneas es claro testimonio de la profundidad de la división que existe en el mundo académico en torno a esta evaluación.

Volvamos los ojos a la Asociación Internacional de Sociología (AIS). Ella misma es el producto de un proceso de diferenciación de varios siglos de duración. Cuando Maquiavelo o Spinoza, o incluso Montesquieu, escribían sus libros, no se consideraban sociólogos. En realidad, el concepto de "sociólogo" no existía. Más aún, ni siquiera había todavía una distinción clara entre categorías tan amplias como "filósofo" y "científico". Esta última distinción, fundamental para el sistema universitario que hemos creado en los últimos doscientos años, fue inicialmente una invención basada en

la antinomia cartesiana de humanos y naturaleza, que terminó de cristalizar apenas a fines del siglo XVIII. La categoría conceptual adicional de ciencia social, como tercer dominio académico entre la ciencia y la filosofía, o en la jerga universitaria entre la facultad de ciencias naturales y lo que en algunas lenguas se llama la facultad de humanidades, surgió sólo en el siglo XIX. Y los departamentos universitarios separados que distinguen entre las varias ciencias sociales surgieron sólo entre la década de 1880 y 1945, en una institucionalización que en muchas partes del mundo no se consumó sino hasta los años cincuenta y sesenta.

Todavía en la década de 1950 los encuentros nacionales de sociólogos, así como las reuniones de la AIS, eran eventos intelectualmente unificados en los que intervenía un número reducido de estudiosos. Para impulsar su trabajo, la AIS creó primero un comité de investigación único que abarcaba todo, y después varios comités con nombres específicos. Hoy tenemos cincuenta de esos comités de investigación, y muchos otros solicitantes golpeando a la puerta. Esta historia se repite en la mayoría de nuestras asociaciones nacionales, por lo menos las más grandes. Todo indica que la presión por crear esas estructuras especializadas continuará y podría incluso acelerarse. Y no me sorprendería en absoluto ver a esas estructuras de comités de investigación, o grupos especializados, fraccionarse a su vez. ¿Esto es evidencia de una saludable división del trabajo o de un crecimiento canceroso? Sabemos por la biología que la línea entre esos dos modelos es muy delgada, y los investigadores médicos, por su parte, todavía no pueden explicar exactamente cómo es que una cosa se convierte en la otra. ¿Podemos nosotros?

Hay otro problema. Si a medida que nos subdividimos los subgrupos fueran todos, por así decirlo, aislacionistas, encerrados en sí mismos, podríamos tener una atmósfera tal vez criticable por ser intelectualmente paralizante, pero por lo menos desde el punto de vista organizacional sería bastante viable. Pero no es eso lo que ocurre. Cuanto más nos dividimos, más imperialista parece volverse cada una de las subunidades. En una época los economistas estaban en una esquina, los sociólogos en otra y los historiadores en otra. Se veían a sí mismos como practicantes de disciplinas separadas y diferentes, con objetos de estudio distintos y claramente definidos, así como sus modos de estudiarlos. Pero hoy los economistas tratan de explicar cómo funcionan las familias, los sociólogos explican transformaciones históricas y los historiadores explican estrategias em-

presariales. Les propongo una prueba sencilla: tomen los títulos de trabajos incluidos en los programas de media docena de congresos internacionales de ciencias sociales de diferentes organizaciones. Mezclen todos los títulos y pidan a un grupo de científicos sociales que identifiquen en qué congreso fueron presentados esos trabajos. Yo nunca lo he hecho, pero sospecho que un 50 por ciento de respuestas acertadas sería muchísimo. De manera que tenemos una cantidad increíble de lo que se llama superposición, que a veces se engalana disfrazándose de difusión de la "interdisciplinariedad". ¿Es esto un caso de eficiencia o de ineficiencia? Creo que la misma prueba utilizando trabajos presentados en diferentes comités de investigación de la AIS en sus congresos presentarían la misma dificultad para identificar el comité en que fueron presentados, quizá no tan grande como en la primera prueba de identificación de la supuesta disciplina. Sin embargo, seguramente habría títulos que podrían haber sido presentados en media docena, o incluso una docena, de comités de investigación diferentes.

¿Cuál es el origen de esa homogeneidad en medio de la heterogeneidad? Una respuesta sencilla y estructural es el tamaño. En el mundo de hoy el número de investigadores ha crecido enormemente en los últimos quinientos años, y en los últimos cincuenta el crecimiento ha sido geométrico. Esto a su vez tiene dos expresiones institucionales. Primero, cada investigador individual todavía tiene que demostrar su originalidad: por lo tanto, cada uno tiene que encontrar un nicho, un enfoque, un rincón reservado o algo. Y parecería que no hay suficientes para todos. Por lo cual la caza furtiva se ha convertido en una estrategia de supervivencia generalizada. Sin embargo, nadie puede jamás admitir que anduvo cazando furtivamente en terreno ajeno, porque eso sería prueba de falta de originalidad. Por lo tanto, cada uno insiste en que su variante particular es significativamente diferente de las variantes de todos los demás. Segundo, a medida que aumenta el número de investigadores, aumenta también el tamaño de sus reuniones y éstas tienden a hacerse más difíciles de manejar y menos conducentes al intercambio intelectual. En consecuencia, hay una búsqueda de grupos de menor tamaño. Esto se puede lograr de dos maneras. Una es la selección elitista y la otra la subdivisión democrática. Las dos cosas han estado ocurriendo. Los comités de investigación de la AIS han tratado de ser un caso de la segunda, pero a medida que su tamaño aumenta es posible que descubran en su interior nuevas presiones en pro

de la selección elitista, que conducen a la creación de grupos de élite más pequeños fuera de los comités de investigación.

Ustedes observarán que hasta ahora no he explicado la subdivisión por la acumulación general de saber. Ésa es una explicación común. Se dice que el saber ha llegado a ser con mucho demasiado grande para que una persona sola pueda abarcarlo (presumiblemente a diferencia de lo que ocurría en épocas anteriores), y por lo tanto requiere especialización. Por supuesto, ha habido una expansión del saber acumulado, pero yo quisiera registrar cierto escepticismo acerca de si el aumento es tan grande como afirman algunos. Es una explicación demasiado fácil y autocomplaciente, y además es contradictoria. Si el saber existente en el campo x es tan grande que requiere especialización en x_1 y x_2, ¿quién puede saberlo, si presumiblemente nadie puede manejar la totalidad de x? O si es que alguna persona de dotes excepcionales puede saberlo, ¿estamos diciendo que las subdivisiones serán las decretadas por esa persona de dotes excepcionales? Evidentemente, no es así como funciona. Las personas se agrupan en especializaciones y después, y sólo después, tienden a afirmar, sin ninguna prueba real, que fue necesario debido al crecimiento general del saber.

Dada la precariedad de la justificación intelectual de buena parte de las que llamamos especializaciones, ha habido múltiples respuestas. Una es la respuesta defensiva: el intento de erigir pesadas justificaciones teóricas y metodológicas para la autonomía de la especialidad (ya sea la sociología en su conjunto o algún subcampo). Una segunda respuesta es ir en dirección contraria y emprender una búsqueda de temas "transversales". Sí, dicen algunos, bien puede haber diferentes zonas de investigación (por ejemplo, la salud, la educación, la religión, etcétera), pero hay formas comunes de analizar esos campos (por ejemplo la teoría del conflicto o de la elección racional). Los temas transversales intentan ser universalizantes, y en consecuencia homogeneizantes. Sin embargo, en términos de organizaciones, lejos de reducir la variedad de nombres de subcampos, en general tienden en cambio a aumentar el número de las unidades especializadas y sus superposiciones. La tercera respuesta es la llamada a algo más que temas transversales, la llamada a la síntesis. Los proponentes de la síntesis a menudo denigran la realidad y/o la importancia de las especializaciones, y no sólo dentro de las disciplinas, sino entre las ciencias sociales, e incluso en el mundo del saber en su totalidad. Pero, igual que en el caso de los tomas

transversales, cualquiera que sea la intención intelectual, la consecuencia organizacional con frecuencia es la creación de otra especialización más. Ya en la década de 1920 Scott Fitzgerald, en *El gran Gatsby*, hacía bromas sobre el más estrecho de los especialistas, el hombre de muchas habilidades [*well-rounded man*].

Entonces, ¿hemos de resignarnos? No nos atrevemos, por razones tanto organizacionales como intelectuales. En el aspecto organizacional, el impulso a la subdivisión está llegando a ser incontrolable. El Consejo de Investigación de la AIS, igual que organismos similares en otras organizaciones nacionales e internacionales, recibe constantemente solicitudes de creación de nuevos grupos, que con mucha frecuencia parecen "superponerse" a otros ya existentes. Los grupos nuevos siempre insisten en que son diferentes, a lo que los grupos ya existentes suelen responder que el tema del grupo ya existente incluye los intereses de los nuevos solicitantes. A nivel organizacional estamos teniendo batallas territoriales, que requieren mucha sagacidad y habilidad diplomática en los que toman las decisiones. Y con el paso del tiempo esto sólo puede empeorar. Desde luego, podríamos aplicar el *laissez-faire*: cualquier grupo de determinado número de personas está autorizado a formar un comité de investigación y darle cualquier título que se le ocurra. O podríamos crear una morfología, como la tabla de los elementos químicos, y decretar que sólo serán aceptables los grupos que llenen uno de los espacios vacíos. En la práctica, tratamos de seguir una vía intermedia intelectualmente no muy bien definida entre esas dos prácticas posibles, pero eso a su vez ha dado origen a acusaciones de arbitrariedad burocrática. Y tales acusaciones, aunque sean infundadas, crean disensión organizacional.

El problema fundamental, sin embargo, no es organizacional sino intelectual. ¿Estamos en el camino organizacional correcto en términos de las posibles, o probables, consecuencias intelectuales? La pregunta es tan antigua como el concepto de educación. Nadie duda de que cada uno de nosotros estudia apenas un rinconcito del universo intelectual. Y nadie duda de que cada uno de nosotros encuentra útil leer y/o hablar con otros que están estudiando el mismo rincón o rincones cercanos. Sin embargo, hay dos cosas que debemos señalar de inmediato. Primero, los rincones se parecen entre ellos como lugares de esfuerzos de investigación. No es más o menos difícil estudiar lo macro o lo micro. Estudiar la cosmología del universo desde el "*big bang*" hasta ahora es un rincón tan pequeño,

o tan grande, como estudiar los patrones de interacción verbal en un teléfono policial de emergencia. Es decir, la distinción macro-micro no tiene absolutamente nada que ver con la cantidad de tiempo, de energía y de preparación anterior necesarias para estudiar bien nuestro propio rincón. Lo macro no es más grande que lo micro como proyecto de investigación; es más grande sólo en la definición espacio-temporal de los límites del rincón que vamos a estudiar. Segundo, no hay ningún esquema simple que defina cómo podemos delimitar un rincón del universo intelectual. O más bien hay innumerables esquemas y ninguno ha alcanzado una hegemonía clara sobre los demás.

Pero tercero, y posiblemente más importante, esos esquemas cierran tantos temas intelectuales como abren. No es que algunos esquemas sean nefarios y otros virtuosos. En cierto sentido, toda la actividad académica es un proceso de establecimiento de esquemas, y por lo tanto cerrar alternativas es en cierto sentido el objetivo de todo saber. Tratamos de demostrar que las cosas funcionan de esta manera y no de aquélla. Tratamos de demostrar que esta forma de alcanzar el saber es mejor que aquella otra forma de alcanzar el saber. Todos lo hacemos. Y cuando otros perciben nuestro relativo y momentáneo éxito, dicen que hemos desarrollado un paradigma.

Cuando nos encontramos entre paradigmas rivales, los proponentes del más fuerte tienden a sostener que es el único posible, y los proponentes del más débil afirman que están siendo oprimidos. Con frecuencia estos últimos utilizan el argumento del relativismo de los paradigmas: todos los paradigmas son igualmente válidos. Aparte del hecho de que ése es un argumento de la debilidad, es también un argumento en el que nadie cree, menos que nadie los que lo proponen. ¿Acaso los posmodernistas realmente creen que el positivismo es simplemente otro punto de vista en un mundo de perspectivas infinitas? Si es así, no lo han dicho con mucha claridad.

Yo personalmente creo que hay muchos paradigmas posibles, pero que algunos son más válidos, es decir, más útiles, que otros. Sin embargo, la utilidad y la validez de los paradigmas dados no son eternas, y por lo tanto los paradigmas dominantes nunca pueden dormirse en sus laureles. Siempre tienen que tomar en serio los desafíos intelectuales y dedicar tiempo a reexaminar sus premisas básicas a la luz de las críticas serias. Por supuesto, la palabra clave es "serias", y la mayoría de los defensores del *statu quo* afirmarán que las críticas no son serias. Pero en muchos casos es evidente que la

afirmación de que las críticas no son serias no es ella misma seria. Lo sabemos simplemente examinando la historia del saber académico: la sabiduría recibida ha sido derrocada y señalada como totalmente falsa tantas veces que no es preciso dar ejemplos. Y, sin embargo, si examinamos lo escrito en los momentos inmediatamente antes de que un conjunto de verdades aceptadas se convierta en un conjunto de falsedades rechazadas, casi siempre encontraremos a los defensores de la fe llenos de pasión en la defensa de esas verdades que en realidad estaban a punto de desplomarse, y de hecho no sólo llenos de pasión, sino violentos y profundamente intolerantes. Esta historia debería hacernos detener a pensar.

Entonces la pregunta que tenemos ante nosotros es si el momento actual tiene o no algo especial con respecto al problema persistente de los paradigmas rivales tal como se reflejan en las estructuras del saber. Creo que sí lo tiene. Y creo que sólo podemos ver lo especial si nos desplazamos más allá no sólo de nuestros subcampos sino más allá de la sociología, e incluso más allá de la ciencia social. Creo que estamos viviendo en un momento en que el esquema cartesiano que sostenía todo nuestro sistema universitario, y por lo tanto todo nuestro edificio de especializaciones, está siendo desafiado seriamente por primera vez desde fines del siglo XVIII. Creo que ese desafío conducirá en realidad a una considerable reestructuración institucional en los próximos cincuenta años. Y creo que es relativamente urgente que todos nosotros echemos una mirada a las cuestiones epistemológicas básicas que se están debatiendo; es decir, que levantemos la vista de cada una de nuestras preocupaciones especializadas a esa preocupación común de todos los estudiosos. Por supuesto, normalmente no queremos perder tiempo en esas cuestiones epistemológicas, que consideramos simplemente como el dominio de otro grupo de especialistas. Sin embargo, eso sólo es cierto cuando no hay mucha discusión y estamos operando, por así decirlo, normalmente. Pero hoy la discusión sobre las premisas indiscutidas ha llegado a ser aguda e importante, y en ese sentido no vivimos tiempos normales.

El desafío más fundamental y original a la cultura básica que subyace en el trabajo de la mayoría de los sociólogos, y por supuesto también de la mayoría de los otros científicos sociales (y de hecho de todos los estudiosos), es un desafío que ha sido largamente ignorado por los sociólogos, o al menos tratado como si fuera una revisión menor y marginal de premisas de pensamiento aceptadas. Es el

desafío a la validez de los conceptos baconiano-newtonianos de lo que constituye ciencia. Por lo menos desde el siglo XVII, el modelo newtoniano ha sido el modelo consagrado de la ciencia, por lo menos hasta la década de 1970, cuando por primera vez un reto de gran magnitud alcanzó suficiente fuerza organizacional dentro de la comunidad de las ciencias naturales para hacer del modelo una cuestión abierta, un problema interno de la ciencia.

Dejaré de lado por el momento las cuestiones de la sociología de la ciencia, cómo es que ese desafío se plantea en este momento del tiempo. Y también dejaré de lado por el momento los múltiples desafíos a la validez de la ciencia como empresa, porque en mi opinión no representan nada nuevo. Son una continuación del rechazo "romántico" de la ciencia que siguió al supuesto divorcio entre la ciencia y la filosofía, la afirmación de lo particular y de la agencia. No es que esos desafíos, en su forma actual, no sean fuertes e incluso significativos, sino que están atacando un modelo que se está resquebrajando desde adentro. Si hemos de reevaluar el lugar que corresponde a la ciencia en las estructuras del saber, primero necesitamos tener conciencia clara de la dirección en que vienen encaminándose las ciencias naturales.

Todos conocemos bien el modelo newtoniano, pero examinemos sus elementos principales. Afirma que existe un universo real material. Afirma que todo lo que existe en ese universo está gobernado por leyes naturales universales y que la ciencia es la actividad de descubrir cuáles son esas leyes naturales universales. Afirma que la única manera confiable, o útil, en que podemos conocer esas leyes es por medio de la investigación empírica, y específicamente que las afirmaciones de saber por autoridades (clericales o laicas) que no tengan validación empírica no alcanzan el estatus de saber. Afirma que la investigación empírica incluye mediciones y que cuanto más precisas sean las mediciones mejor será la calidad de los datos. Afirma que es posible inventar dispositivos de medición, que siempre es posible perfeccionarlos, y que no hay ninguna razón intrínseca por la que no podamos llegar algún día a mediciones de precisión cuasiperfectas.

Y esto no es todo. Afirma que la expresión más adecuada de las leyes naturales es la expresión más simple que cubre el mayor número de fenómenos naturales. Por último, deberíamos ser capaces de expresar todo el saber en una sola ecuación. Afirma que las trayectorias de la mayoría de los fenómenos naturales son lineales y

que esas trayectorias siempre tienden a regresar al equilibrio. Afirma (y esto es lo más difícil de entender a primera vista) que todas las leyes son matemáticamente "reversibles", lo que significa que el tiempo es irrelevante para la comprensión de los procesos naturales. En consecuencia, si conocemos una ley y conocemos las llamadas condiciones iniciales, podemos predecir o posdecir cuál será o fue la ubicación y medición de cualquier proceso en el futuro o en el pasado. Finalmente, afirma que cualquier proceso que parezca comportarse de otro modo en realidad no lo hace. Lo que estamos observando es consecuencia de nuestra ignorancia de cómo funciona realmente el proceso, y cuando tengamos instrumentos de medición más perfeccionados llegaremos al conocimiento de un proceso conforme a aquellas premisas.

Ahora tomemos un resumen muy reciente de Ilya Prigogine del conjunto alternativo de supuestos que a veces se llama la ciencia de la complejidad.[1] Él afirma básicamente dos cosas. La ciencia está en transición hacia una nueva forma de racionalidad basada en la complejidad, una racionalidad que va más allá de la racionalidad del determinismo y por lo tanto de un futuro que ya está decidido. Y el hecho de que el futuro no esté determinado es una fuente de esperanza básica.

En lugar de la omnipresencia de la repetición, la estabilidad y el equilibrio, que era la visión de la ciencia clásica, la ciencia de la complejidad ve por todas partes inestabilidad, evolución y fluctuaciones, no sólo en la escena social sino en los procesos más fundamentales de la escena natural. Prigogine define esto como el pasaje de un universo geométrico a un universo narrativo, donde el problema central es el del tiempo. Por lo tanto, la naturaleza y los seres humanos no están separados, y mucho menos son extraños entre sí. Esto, sin embargo, no es así porque los humanos operen en relación con la naturaleza en términos de las descripciones de la ciencia clásica, sino precisamente por la razón contraria, que la naturaleza opera en términos de las descripciones que utilizamos normalmente para los humanos.

[1] Todas estas afirmaciones provienen de Ilya Prigogine, "La fin de la certitude", en E. R. Larreta (ed.), *Représentation et complexité*, Río de Janeiro, Educam/UNESCO/ISSC, 1997, pp. 61-84; todas las citas subsecuentes provienen de esa obra. El trabajo de Prigogine fue presentado en un coloquio convocado por la Senior Board del International Social Science Council, en conjunción con otros, para discutir las implicaciones de la obra de Prigogine para las ciencias sociales.

De esto no extrae un rechazo de la ciencia, sino la necesidad de que la ciencia enuncie un mensaje más universal. No es que los equilibrios no existan, sino que son fenómenos excepcionales y transitorios. Todas las estructuras con el tiempo se mueven alejándose del equilibrio. "Lo subjetivo surge de todo, a la vez que forma parte de ese todo" (p. 68). La flecha del tiempo es el elemento común del universo. El tiempo hace que todo envejezca en la misma dirección, pero a la vez lo diferencia todo. La evolución es múltiple. La probabilidad no es una forma menor de la verdad, el *pis aller* porque somos ignorantes: es la única verdad científica que existe. La probabilidad deriva del hecho de que siempre hay nuevas soluciones estadísticas de ecuaciones dinámicas. Las interacciones dentro de los sistemas son continuas, y esa comunicación constituye la irreversibilidad del proceso, creando correlaciones cada vez más numerosas. No sólo los humanos; la materia tiene memoria.

Por lo tanto, junto con la experiencia de la repetición, los humanos tienen una segunda experiencia, la de la creatividad. Esas dos experiencias no son incompatibles ni son materia de elección. Tenemos las dos experiencias, y las dos experiencias son parte de la realidad. La ciencia, en su forma más universal, tiene que ser la búsqueda del "pasaje estrecho" entre lo determinado y lo arbitrario.

Me parece que las implicaciones para la ciencia social son evidentes. La distinción entre las epistemologías nomotética e idiográfica, el gran *Methodenstreit*, desaparece. O más bien, esta lectura de la ciencia hace insostenible la visión nomotética (como es lógico, ya que la visión nomotética se basaba en las premisas newtonianas), pero también hace insostenible la visión idiográfica, porque precisamente los rasgos que la epistemología idiográfica señalaba como su justificación ahora deben residir en la actividad científica misma, incluso en el propio santuario de la física. Plantea preguntas sobre qué entendemos por orden, y por lo tanto por racionalidad, sin sugerir que vivimos en un universo anárquico y sin sentido. Plantea preguntas sobre el propio objetivo de precisión y sobre la presunta correlación entre precisión y validez (o siquiera confiabilidad) Plantea preguntas sobre si algo puede o podría jamás ser valorativamente neutro, a la vez que mantiene el principio de que la comunicación realmente existe y por lo tanto algunas afirmaciones son más válidas que otras.

Es como si estuviéramos demoliendo el edificio en el que hemos vivido ya alrededor de cuatrocientos años, mientras que al mismo

tiempo tratamos de construir nuevos pilares que sostengan algún tipo de techo sobre nuestras cabezas, metafóricamente uno más abierto a la luz que el anterior. No sorprende que Prigogine afirme que la ciencia está apenas en sus comienzos. La ciencia social, que es el intento de estudiar el sistema más complejo de todos, se convierte no sólo en la reina de las ciencias sino en la más difícil de las ciencias. Pero también se convierte en la escena de la que se extraerán en adelante las verdades epistemológicas de la ciencia (incluso de las ciencias naturales).

¿Estamos preparados para ese papel estelar? Yo diría que estamos lejos de ello. Porque muchos de nosotros están cavando túneles hacia adentro en lugar de explorar hacia el exterior. La "crisis" de la continua división en nuevas especialidades que cada vez se superponen más a otras divisiones transversales quizás no sea un signo de pérdida de función o de viabilidad, sino más bien signo del derrumbe de viejas estructuras bajo el peso de los epiciclos que hemos venido construyendo porque no estábamos dispuestos a reconocer el fin de la era newtoniana. ¿Podremos derribar también la vieja estructura de la ciencia social mientras simultáneamente construimos nuevos pilares para algún tipo de techo? Y ese hecho, ¿estará limitado a la ciencia social solamente o más bien incluirá un mundo único de saber reunido que no conoce división entre los humanos y la naturaleza, ni divorcio entre filosofía y ciencia, ni separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno? ¿Podemos impensar la ciencia social mientras reconstruimos las estructuras del saber?

Yo no lo sé. En realidad, la ciencia de la complejidad nos dice que nadie puede saber. Pero podemos intentar. En la medida en que nos proponemos semejante tarea intelectual, ¿qué implica eso para nuestras estructuras organizacionales? Como mínimo, que debemos reinterpretar los límites organizacionales y burocráticos con gran flexibilidad y que debemos estimular la colaboración inteligente en todas partes. Tal vez algún día, cuando nos hayamos abierto lo suficiente, y reconstruido el mundo del saber lo suficiente, podremos cerrar de nuevo por un rato y hablar de "disciplinas" y especializaciones. Pero éste no es el momento. Abrirnos, individual y colectivamente, no es una opción; es la estrategia mínima para la supervivencia y la relevancia intelectual.

11. EL EUROCENTRISMO Y SUS AVATARES

*Los dilemas de la ciencia social**

La ciencia social ha sido eurocéntrica durante toda su historia institucional, lo que significa desde que hay departamentos que enseñan ciencia social en los sistemas universitarios. Esto no debe sorprender en absoluto. La ciencia social es un producto del sistema mundial moderno, y el eurocentrismo es parte integrante de la geocultura del mundo moderno. Además, como estructura institucional, la ciencia social se originó en gran parte en Europa. Aquí estaré empleando el término "Europa" como expresión más cultural que cartográfica; en este sentido, en la discusión acerca de los últimos dos siglos, nos referimos principal y conjuntamente a Europa occidental y Norteamérica. En realidad, las disciplinas de la ciencia social, por lo menos hasta 1945, estaban ubicadas en su abrumadora mayoría en apenas cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y Estados Unidos. Aún hoy, pese a la difusión global de la ciencia social como actividad, en todo el mundo la gran mayoría de los científicos sociales sigue siendo europea. La ciencia social surgió en respuesta a problemas europeos, en un momento de la historia en que Europa dominaba todo el sistema mundial. Era prácticamente inevitable que su elección de su tema de estudio, su teorización, su metodología y su epistemología reflejaran las condiciones del crisol en que fue formulada.

Sin embargo, en el periodo transcurrido desde 1945, la descolonización de Asia y África, más el marcado momento de la conciencia política de todo el mundo no europeo, han afectado el mundo del saber tanto como han afectado la política del sistema mundial. Una diferencia importante, hoy y desde hace ya alrededor de treinta años por lo menos, es que el "eurocentrismo" de la ciencia social ha sido atacado, seriamente atacado. Por supuesto, el ataque fundamentalmente está justificado, y no cabe duda de que si la ciencia social ha de hacer algún progreso en el siglo XXI, debe superar el le-

* Discurso principal en el coloquio regional de Asia oriental de la Asociación Internacional de Sociología, "El futuro de la sociología en Asia oriental", 22-23 de noviembre de 1996, Seúl, Corea.

gado eurocéntrico que ha distorsionado sus análisis y su capacidad de enfrentar los problemas del mundo contemporáneo. Pero si hemos de hacerlo debemos examinar cuidadosamente qué es lo que constituye el eurocentrismo, porque como veremos es un monstruo con cabezas de hidra y tiene muchos avatares. No será fácil matar rápidamente al dragón. En realidad, si no tenemos cuidado, cuando tratamos de combatirlo podríamos de hecho criticar el eurocentrismo empleando premisas eurocéntricas, y con ello reforzar su dominio en la comunidad de estudiosos.

Hay por lo menos cinco maneras diferentes en que se ha dicho que la ciencia social es eurocéntrica. No constituyen un conjunto de categorías lógicamente coherente, porque se superponen en formas poco claras. Sin embargo, podría ser útil examinar lo que se afirma en cada una de ellas. Se ha sostenido que la ciencia social expresa su eurocentrismo en 1] su historiografía, 2] el parroquialismo de su universalismo, 3] sus supuestos acerca de la civilización (occidental), 4] su orientalismo y 5] sus intentos de imponer la teoría del progreso.

Historiografía. Es la explicación del predominio europeo en el mundo moderno en virtud de realizaciones específicamente europeas. La historiografía es probablemente fundamental para las otras explicaciones, pero también es la variante más evidentemente ingenua y cuya validez es más fácil de cuestionar. Es indiscutible que en los últimos dos siglos los europeos han estado sentados en la cima del mundo. Colectivamente han controlado los países más ricos y de mayor poderío militar. Han disfrutado de la tecnología más avanzada y fueron los principales creadores de esa tecnología avanzada. Estos hechos son en general indiscutidos y de hecho sería difícil cuestionarlos en forma plausible. El problema es qué es lo que explica esa diferencia en poderío y nivel de vida con el resto del mundo. Un tipo de respuesta es que los europeos han hecho algo meritorio y diferente de los pueblos de otras partes del mundo. Es a eso a lo que se refieren los estudiosos que hablan del "milagro europeo".[1] Los europeos inauguraron la revolución industrial o crecimiento sostenido, o iniciaron la modernidad, o el capitalismo, o la burocratización, o la libertad individual. Por supuesto, después tendremos que

[1] E. J. Jones, *The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

definir con cuidado esos términos y averiguar si fueron realmente los europeos quienes lanzaron la que escojamos de esas novedades, y si es así, cuándo fue exactamente.

Pero aun cuando estuviéramos de acuerdo en la definición y en la fecha, y en consecuencia, por así decirlo, en la realidad del fenómeno, de hecho hemos explicado muy poco. Porque después tenemos que explicar por qué fueron los europeos, y no otros, los que inauguraron el fenómeno específico, y por qué lo hicieron en determinado momento de la historia. Al buscar esas explicaciones, el instinto ha impulsado a la mayoría de los estudiosos a remontarse en la historia hasta los presuntos antecedentes. Si en el siglo XVIII, o en el XVI, los europeos hicieron *x*, se dice que fue probablemente porque sus antepasados (o sus antepasados atribuidos, porque la descendencia puede no ser tanto biológica como cultural, o presuntamente cultural) hicieron, o fueron, *y* en el siglo XI, o en el siglo V a.C., o incluso más atrás. Todos recordamos múltiples explicaciones que, una vez que han establecido o por lo menos afirmado determinado fenómeno que ocurrió entre el siglo XVI y el XIX, proceden a remontarse a diversos puntos anteriores del pasado europeo en busca de la variable verdaderamente determinante.

Hay aquí una premisa que no está realmente oculta, pero que por mucho tiempo no fue discutida. La premisa es que cualquiera que sea la novedad de que se considera responsable a Europa entre los siglos XVI y XIX, esa novedad es algo bueno, algo de lo que Europa puede estar orgullosa y que el resto del mundo debe envidiar, o por lo menos apreciar. Esa novedad es percibida como una realización, y numerosos títulos de libros dan fe de ese tipo de evaluación.

Me parece que no existe mayor duda de que la historiografía real de la ciencia social mundial ha expresado en alto grado esa percepción de la realidad. Esa percepción, por supuesto, puede ser cuestionada en varios aspectos, y eso se ha venido haciendo cada vez más en las últimas décadas. Se puede cuestionar la exactitud del cuadro de lo que ocurrió en Europa y en el mundo en su conjunto entre los siglos XVI y XIX. Ciertamente se puede cuestionar la plausibilidad de los presuntos antecedentes culturales de lo que ocurrió en ese periodo. Se puede implantar la historia de los siglos XVI a XIX en una duración más larga, desde varios siglos más larga hasta decenas de miles de años. Los que hacen eso generalmente están sosteniendo que las "realizaciones" europeas de los siglos XVI a XIX resultan así menos notables, más similares a una variante cíclica o

menos como logros que puedan acreditarse principalmente a Europa. Por último, se puede aceptar que las novedades son reales, pero argumentar que constituyeron una realización no tanto positiva como negativa.

Este tipo de historiografía revisionista suele ser persuasiva en los detalles y ciertamente tiende a ser acumulativa. En cierto punto la denuncia, o la desconstrucción, puede llegar a cubrirlo todo y es posible que arraigue una contrateoría. Esto es, por ejemplo, lo que parece estar ocurriendo (o haber ocurrido ya) con la historiografía de la Revolución francesa, donde la llamada interpretación social que había dominado la literatura durante por lo menos un siglo y medio fue cuestionada y en cierta medida derribada en los últimos treinta años. Ahora estamos probablemente entrando en un supuesto viraje paradigmático similar en la historiografía básica de la modernidad.

Sin embargo, siempre que se produce un viraje de ese tipo deberíamos respirar hondo, dar un paso atrás y evaluar si las hipótesis alternativas son en realidad más plausibles, y sobre todo si efectivamente rompen con las premisas subyacentes esenciales de las hipótesis antes dominantes. Ésa es la cuestión que quiero plantear en relación con la historiografía de las presuntas realizaciones europeas en el mundo moderno. Ahora está siendo atacada. ¿Qué es lo que se propone como sustituto? ¿Y cuán diferente es en realidad ese sustituto? Pero antes de enfrentar esa gran cuestión debemos examinar otras de las críticas al eurocentrismo.

Universalismo. El universalismo es la visión de que existen verdades científicas que son válidas a través de todo el tiempo y el espacio. El pensamiento europeo de los últimos siglos ha sido en su mayor parte fuertemente universalista. Fue la era del triunfo de la ciencia como actividad de saber. La ciencia desplazó a la filosofía como modo de saber prestigioso y árbitro del discurso social. La ciencia de la que estamos hablando es la newtoniano-cartesiana. Sus premisas eran que el mundo está regido por leyes deterministas que adoptaban la forma de procesos de equilibrios lineales y que al afirmar esas leyes como ecuaciones universales reversibles, sólo necesitábamos conocer además un conjunto de condiciones iniciales para poder predecir el estado del sistema en cualquier momento del futuro o del pasado.

Lo que esto significaba para el saber social parecía claro. Los científicos sociales podían descubrir los procesos universales que

explican el comportamiento humano, y cualesquiera hipótesis que pudieran verificar se consideraban válidas a través del tiempo y el espacio. El personaje del estudioso se consideraba irrelevante, puesto que los estudiosos operaban como analistas valorativamente neutrales. Y el sitio de la evidencia empírica podía ser prácticamente ignorado, a condición de manipular los datos correctamente, puesto que se consideraba que los procesos eran constantes. Sin embargo, las consecuencias no eran demasiado diferentes en el caso de los estudiosos cuyo enfoque era más histórico e idiográfico, a condición de aceptar la existencia de un modelo subyacente de desarrollo histórico. Todas las teorías de etapas (tanto la de Comte como las de Spencer o Marx, por dar sólo unos pocos nombres de una lista muy larga) eran principalmente teorizaciones de lo que se ha llamado la interpretación *whig* de la historia, la presunción de que el presente es el mejor momento que ha existido nunca y de que el pasado condujo inevitablemente al presente. Y hasta la escritura histórica más empirista, por mucho que proclamara su horror de la teorización, tendería sin embargo a reflejar subconscientemente una teoría de etapas subyacente.

Pero tanto en la forma ahistórica de tiempo reversible de los científicos sociales nomotéticos como en la forma de la diacrónica teoría de etapas de los historiadores, la ciencia social europea era resueltamente universalista en su afirmación de que lo que ocurrió en Europa entre los siglos XVI y XIX representaba un patrón que era aplicable en todas partes, ya sea porque era una realización progresiva de la humanidad que era irreversible o porque representaba la satisfacción de las necesidades básicas de la humanidad por la eliminación de los obstáculos artificiales a su realización. Lo que se veía ahora en Europa era no sólo bueno sino el rostro del futuro en todas partes.

Las teorías universalizantes siempre han sido atacadas con base en que la situación particular en un tiempo y lugar particulares no parecía ajustarse al modelo. También siempre ha habido estudiosos que sostienen que las generalizaciones universales son intrínsecamente imposibles. Pero en los últimos treinta años se ha lanzado contra las teorías universalizantes de las modernas ciencias sociales un tercer tipo de ataque. Se ha afirmado que esas teorías supuestamente universales no son en realidad universales, sino más bien una presentación del patrón histórico occidental como si fuera universal. Hace algún tiempo Joseph Needham señaló como el "error fun-

damental del eurocentrismo... el postulado tácito de que la ciencia y la tecnología modernas, que de hecho arraigaron en la Europa del Renacimiento, son universales, y de que de ahí se sigue que todo lo europeo lo es".[2]

Así, la ciencia social ha sido acusada de ser eurocéntrica en la medida en que era particularista. Más que eurocéntrica se decía que era sumamente parroquial. Eso dolía en lo vivo, porque la ciencia social moderna se enorgullecía específicamente de haberse elevado por encima del nivel parroquial. En la medida en que la acusación parecía razonable, era mucho más fuerte que afirmar simplemente que las proposiciones universales todavía no habían sido formuladas de manera que pudiera dar cuenta de todos los casos.

Civilización. La civilización hace referencia a una serie de características sociales que se contrastan con el primitivismo o la barbarie. La Europa moderna se consideró a sí misma algo más que una "civilización" entre muchas; se consideró "civilizada" (en forma única o por lo menos especial). Qué es lo que caracterizaba ese estado de ser civilizado no es algo sobre lo que haya habido consenso evidente, ni siquiera entre los europeos. Para algunos, la civilización era parte de la "modernidad", es decir del adelanto de la tecnología y el aumento de la productividad así como de la creencia cultural en la existencia del progreso y el desarrollo histórico. Para otros, civilización significaba la creciente autonomía del "individuo" frente a todos los demás actores sociales —la familia, la comunidad, el estado, las instituciones religiosas. Para otros, civilización significaba un comportamiento no brutal en la vida cotidiana, buenos modales sociales en el sentido más amplio. Y para otros más, civilización significaba la declinación o el estrechamiento de los límites de la violencia legítima y el ensanchamiento de la definición de crueldad. Y por supuesto, para muchos, la civilización incluía combinaciones de varias o todas esas características.

Cuando los colonizadores franceses en el siglo XIX hablaban de *la mission civilisatrice*, lo que querían decir era que, por medio de la conquista colonial, Francia (o más en general Europa) impondría a los pueblos no europeos los valores y las normas incluidos en esa definición de civilización. En la década de 1990, cuando en los países occidentales varios grupos hablaban del "derecho a intervenir" en situaciones políticas en diferentes partes del mundo, pero casi

[2] Cit. en Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale,* París, Seuil, 1972, p. 89.

siempre en partes del mundo no occidentales, era en nombre de esos valores de la civilización que afirmaban ese derecho.

Esa escala de valores, como quiera que los designemos —valores civilizados, valores seculares-humanistas, valores modernos—, permea la ciencia social, como era de esperar, puesto que la ciencia social es un producto del mismo sistema histórico que ha elevado esos valores al pináculo de una jerarquía. Los científicos sociales han incorporado esos valores a sus definiciones de los problemas (los problemas sociales, los problemas intelectuales) que consideran que vale la pena estudiar. Han incorporado esos valores en los conceptos que han inventado para analizar los problemas y en los indicadores que utilizan para medir los conceptos. Sin duda, la mayoría de los científicos sociales han insistido en que trataban de no ser valorativos, en la medida en que afirmaban que no estaban leyendo mal o distorsionando intencionalmente los datos debido a sus preferencias sociopolíticas. Pero no ser valorativo en ese sentido no significa que todos los valores, en el sentido de decisiones sobre la importancia histórica de los fenómenos observados, estén ausentes. Éste es, por supuesto, el argumento central de Heinrich Rickert (1913) sobre la especificidad lógica de lo que él llama "las ciencias culturales".[3] No pueden ignorar los "valores" en el sentido de estimar la significación social.

Ciertamente los supuestos occidentales y científicos acerca de la "civilización" no eran enteramente impenetrables al concepto de la multiplicidad de las "civilizaciones". Cada vez que alguien planteaba la cuestión del origen de los valores civilizados, cómo fue que aparecieron originalmente (por lo menos según se sostenía) en el mundo occidental moderno, la respuesta casi inevitablemente consistía en que era producto de tendencias antiguas y únicas del pasado del mundo occidental, descritos alternativamente como legado de la antigüedad y/o de la Edad Media cristiana, legado del mundo hebreo o una combinación de ambos legados, esto último a veces rebautizado y reespecificado como herencia judeo-cristiana.

A este conjunto de supuestos sucesivos se pueden hacer y se han hecho muchas objeciones. Se ha cuestionado que el mundo moderno, o el mundo moderno europeo, sea civilizado justamente en el sentido en que la palabra se usa en el discurso europeo. Hay una

[3] Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in the Physical Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press,1986 (1913).

respuesta notable de Mahatma Gandhi, quien cuando alguien le preguntó qué pensaba de la civilización occidental respondió: "Creo que sería una buena idea." Además, la afirmación de que los valores de la antigüedad griega y romana o del antiguo Israel eran más conducentes a la construcción de las bases de los llamados valores modernos que los de otras civilizaciones antiguas también ha sido cuestionada. Y por último, no es evidente de por sí que la Europa moderna pueda afirmar plausiblemente que Grecia y Roma antiguas, por un lado, o el antiguo Israel, por el otro, sean las fuentes de su civilización. De hecho ha habido un prolongado debate entre los que veían los orígenes culturales alternativamente en Grecia y en Israel, en el que cada lado negaba toda plausibilidad a la alternativa, y la existencia misma de ese debate arroja dudas sobre la plausibilidad de la derivación.

En todo caso, ¿quién argumentaría que Japón puede contar entre sus antecesores a las antiguas civilizaciones de la India con base en que fue allí donde se originó el budismo, que llegó a ser una parte central de la historia cultural del Japón? ¿Acaso Estados Unidos contemporáneo está más cerca, culturalmente, de la antigua Grecia, o Roma, o Israel, que el Japón de las civilizaciones índicas? Después de todo, se podría sostener que el cristianismo, lejos de representar continuidad, marcó una ruptura decisiva con Grecia, Roma e Israel. De hecho los propios cristianos, hasta el Renacimiento, sostenían precisamente eso. ¿Y acaso la ruptura con la antigüedad no es hasta hoy parte de la doctrina de las iglesias cristianas?

Sin embargo, hoy la esfera en que la discusión acerca de los valores ha pasado al primer plano es la esfera política. El primer ministro Mahathir de Malasia fue muy específico al afirmar que los países asiáticos pueden y deben "modernizarse" sin aceptar algunos o ninguno de los valores de la civilización europea. Y sus opiniones han hallado amplio eco entre otros dirigentes asiáticos. El debate sobre los "valores" también ha llegado a ser central dentro de los propios países europeos, especialmente (pero no únicamente) en Estados Unidos, en la forma de debate sobre el "multiculturalismo". Esta versión del debate actual sin duda ha tenido una enorme incidencia en la ciencia social institucionalizada, con el florecimiento de estructuras dentro de los grupos de estudiosos universitarios que niegan la premisa de la singularidad de algo llamado civilización.

Orientalismo. El orientalismo hace referencia a una afirmación estilizada y abstracta de las características de las civilizaciones no oc-

cidentales. Es el reverso del concepto de "civilización" y ha pasado a ser un tema de primera importancia en la discusión pública a partir de los escritos de Anouar Abdel-Malek y Edward Said.[4] El orientalismo era un timbre de honor hasta hace no mucho tiempo.[5] El orientalismo es un modo de saber que afirma tener sus raíces en la Edad Media, cuando algunos monjes cristianos intelectuales se propusieron comprender mejor las religiones no cristianas, aprendiendo sus lenguas y leyendo cuidadosamente sus textos religiosos. Por supuesto, se basaban en la premisa de la verdad de la fe cristiana y la deseabilidad de convertir a los paganos, pero tomaban en serio esos textos como expresiones, por pervertidas que fuesen, de la cultura humana.

Cuando el orientalismo fue secularizado en el siglo XIX, la forma de la actividad no cambió mucho. Los orientalistas continuaron aprendiendo las lenguas y descifrando los textos. En el proceso, siguieron dependiendo de una visión binaria del mundo social. Sustituyeron parcialmente la distinción entre cristianos y paganos por la distinción entre occidentales y orientales, o modernos y no modernos. En las ciencias sociales surgió toda una línea de polaridades célebres: sociedades militares y sociedades industriales, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, legitimación tradicional y legitimación racional-legal, estática y dinámica. En general, esas polaridades no se relacionaban directamente con la literatura sobre el orientalismo, pero no debemos olvidar que una de las primeras de esas polaridades fue la de Henry Maine entre estatus y contrato, y que se basaba explícitamente en una comparación de los sistemas legales hindú e inglés.

Los orientalistas se veían a sí mismos como personas que expresaban diligentemente su apreciación simpatizante de una civilización no occidental consagrando sus vidas al estudio erudito de textos a fin de comprender (*verstehen*) la cultura. La cultura que comprendían de esa manera era por supuesto un constructo, un constructo social de alguien procedente de otra cultura. Lo que ahora se ataca es la validez de esos constructos, en tres niveles diferentes: se dice que los conceptos no cuadran con la realidad empírica; que abstraen demasiado y así suprimen la variedad empírica; y

[4] A. Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, cit., Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

[5] Véase Wilfred Cantwell Smith, "The Place of Oriental Studies in a University", *Diogenes* 16 (1956), pp. 106-111.

que son extrapolaciones de prejuicios europeos.

Sin embargo. el ataque al orientalismo fue más bien un ataque contra los estudios mal hechos. Y fue también una crítica de las consecuencias políticas de esos conceptos de la ciencia social. Se dijo que el orientalismo legitimaba la posición dominante de Europa, y que en realidad desempeñaba una parte importante en la caparazón ideológica del papel imperial de Europa dentro del marco del sistema mundial moderno. El ataque al orientalismo se vinculó con el ataque general a la reificación y se alió a los múltiples esfuerzos de desconstruir las narraciones de la ciencia social. En realidad se ha sostenido que tanto algunos intentos no occidentales de crear un contradiscurso de "occidentalismo" como, por ejemplo, "todos los discursos de élite de antitradicionalismo en China, desde el movimiento del 4 de mayo hasta la manifestación estudiantil de la plaza Tienanmen, han sido extensamente orientalizados",[6] con lo que apoyarían el orientalismo en lugar de socavarlo.

Progreso. El progreso, su realidad, su inevitabilidad, fue un tema básico de la Ilustración europea. Algunos lo encuentran en la filosofía occidental desde sus orígenes.[7] En todo caso, llegó a ser el punto de vista de consenso en la Europa del siglo XIX (y siguió siéndolo durante la mayor parte del XX también). La ciencia social, tal como se construyó, estaba profundamente marcada por la teoría del progreso.

El progreso pasó a ser la explicación subyacente de la historia del mundo y la racionalidad de casi todas las teorías de etapas. Más aún, pasó a ser el motor de casi toda la ciencia social aplicada. Se decía que estudiábamos la ciencia social a fin de entender mejor el mundo social, porque entonces podríamos acelerar el progreso en todas partes (o por lo menos contribuir a eliminar obstáculos en su camino) con más saber y seguridad. Las metáforas de la evolución o del desarrollo no eran solamente intentos de describir: también eran incentivos para prescribir. La ciencia social pasó a ser el consejero (¿o la servidora?) de los creadores de política, del panóptico de Bentham al *Verein für Sozialpolitik*, al *Beveridge Report* e innumerables comisiones gubernamentales, a la serie de la UNESCO sobre el racismo en la posguerra, a las sucesivas investigaciones de James

[6] Xiaomei Chen, "Occidentalism as a Counterdiscourse: 'He Shang' in Post-Mao China", *Critical Inquiry* 18, núm. 4, verano de 1992, p. 687.

[7] Véase J, B, Bury, *The Idea of Progress,* Londres, Macmillan, 1920; y Robert A. Nisbet, *History of the Idea of Progress,* Nueva York, Basic Books, 1980.

Coleman sobre el sistema educacional estadunidense. Después de la segunda guerra mundial, el "desarrollo de los países subdesarrollados" era un tema que justificaba la participación de científicos sociales de todas las persuasiones políticas en la reorganización social y política del mundo no occidental.

El progreso no sólo se daba por sentado o se analizaba: también se imponía. Esto posiblemente no difiere mucho de las actitudes mencionadas antes bajo el título de "civilización". Lo que es necesario subrayar aquí es que en la época en que la civilización empezó a ser una categoría que había perdido su inocencia y provocaba desconfianza (esencialmente después de 1945), el progreso como categoría sobrevivió y resultó más que adecuada para suplantar a la civilización, ya que olía un poco mejor. La idea de progreso al parecer operó como el último reducto del eurocentrismo, la posición de reserva.

Desde luego, la idea de progreso siempre ha tenido críticos conservadores, aunque se puede decir que el vigor de su resistencia disminuyó en forma espectacular en el periodo 1850-1950. Pero por lo menos desde 1968 los críticos de la idea de progreso han resurgido con renovado vigor entre los conservadores y con una fe recién descubierta en la izquierda. Sin embargo hay muchas maneras diferentes de atacar la idea de progreso. Se puede afirmar que lo que se ha llamado progreso es un progreso falso pero que existe un progreso verdadero, sosteniendo que la versión de Europa era un autoengaño o un intento de engañar a otros. O se puede decir que no puede existir el progreso debido al "pecado original" o al ciclo eterno de la humanidad. O se puede sugerir que Europa en efecto ha conocido el progreso pero que ahora está tratando de impedir que los frutos del progreso lleguen al resto del mundo, como han sostenido algunos críticos no occidentales del movimiento ecologista.

En todo caso, lo que está claro es que para muchos la idea de progreso ha quedado etiquetada como una idea europea, y por lo tanto ha sido incluida en el ataque general al eurocentrismo. Sin embargo, ese ataque muchas veces se vuelve bastante contradictorio por los esfuerzos de otros no occidentales de apropiarse el progreso para parte o todo el mundo no occidental, sacando del cuadro a Europa, pero no al progreso.

Las múltiples formas del eurocentrismo y las múltiples formas de crítica al eurocentrismo no necesariamente constituyen, en conjun-

to, un cuadro coherente. Lo que podríamos tratar de hacer es valorar el debate central. La ciencia social institucionalizada surgió como una actividad en Europa, como ya se ha dicho. Ha sido acusada de pintar un cuadro falso de la realidad social por leer mal, exagerar toscamente y/o distorsionar el papel histórico de Europa, particularmente su papel histórico en el mundo moderno. Fundamentalmente los críticos hacen, sin embargo, tres tipos diferentes (y algo contradictorios) de afirmaciones. La primera es que lo que quiera que sea que Europa haya hecho, otras civilizaciones también estaban en proceso de hacerlo, hasta el momento en que Europa utilizó su poder geopolítico para interrumpir el proceso en otras partes del mundo. La segunda es que lo que sea que Europa haya hecho no es más que una continuación de lo que otros llevaban ya mucho tiempo haciendo cuando los europeos pasaron transitoriamente al primer plano. La tercera es que lo que sea que Europa haya hecho ha sido analizado en forma incorrecta y sometido a extrapolaciones impropias, que han tenido consecuencias peligrosas tanto para la ciencia como para el mundo político. Las dos primeras argumentaciones, ampliamente difundidas, adolecen en mi opinión de lo que yo llamaría "eurocentrismo antieurocéntrico". La tercera argumentación me parece indudablemente correcta y merece toda nuestra atención. ¿Qué curiosa especie de animal podría ser ese "eurocentrismo antieurocéntrico"? Examinemos cada una de esas argumentaciones.

Durante todo el siglo XX ha habido personas que sostenían que dentro del marco de la "civilización", por ejemplo, china o india, o árabe-musulmana, existían tanto las bases culturales como el patrón sociohistórico de desarrollo que habrían conducido al surgimiento del capitalismo moderno plenamente desarrollado o que de hecho estaban en el proceso que iba en esa dirección. En el caso de Japón, el argumento suele ser aún más fuerte, afirmando que el capitalismo moderno se desarrolló efectivamente allí, en forma separada pero coincidente en el tiempo con su desarrollo en Europa. El núcleo de la mayoría de esas argumentaciones es una teoría del desarrollo en etapas (a menudo la variante marxista), de donde se sigue lógicamente que diferentes partes del mundo iban avanzando todas por caminos paralelos hacia la modernidad o el capitalismo. Esta forma de argumentación presupone tanto el carácter distintivo y la autonomía social de las distintas regiones civilizacionales del mundo, por un lado, como su común subordinación a un patrón general, por el otro.

Como casi todas las distintas argumentaciones de este tipo son particulares a una zona cultural determinada y su desarrollo histórico, sería un ejercicio enorme examinar la plausibilidad histórica del caso de cada una de las regiones civilizacionales en estudio. No propongo que lo hagamos aquí. Lo que quisiera es señalar una limitación lógica de esa línea de argumentación, cualquiera que sea la región en discusión, y una consecuencia intelectual general. La limitación lógica es bastante obvia. Aun cuando sea cierto que otras partes del mundo iban por el camino hacia la modernidad/capitalismo, tal vez incluso iban muy adelantadas por ese camino, todavía subsiste el problema de cómo explicar el hecho de que fue el Occidente, o Europa, el que llegó allí primero y en consecuencia fue capaz de "conquistar el mundo". En ese punto estamos de vuelta con la pregunta tal como fue planteada inicialmente: ¿Por qué modernidad/capitalismo en Occidente?

Por supuesto actualmente hay quienes niegan que Europa haya conquistado el mundo en sentido profundo, basando su argumentación en el hecho de que siempre ha habido resistencia, pero a mí eso me parece estirar nuestra lectura de la realidad. Después de todo, hubo una conquista colonial real que cubrió gran parte del globo. Hay después de todo indicadores militares reales del poderío europeo. Sin duda siempre hubo múltiples formas de resistencia, tanto activa como pasiva, pero si la resistencia hubiera sido realmente tan formidable no tendríamos nada de que hablar hoy. Si insistimos demasiado en la acción no europea como tema, terminamos lavando todos los pecados de Europa, o por lo menos la mayoría. Y no me parece que eso sea lo que los críticos se proponían.

En todo caso, por transitoria que consideremos la dominación de Europa, todavía necesitamos explicarla. La mayoría de los críticos que siguen esta línea de argumentación están más interesados en explicar cómo Europa interrumpió un proceso indígena en su parte del mundo que en explicar cómo fue Europa capaz de hacerlo. Más aún, al tratar de disminuir el mérito de Europa por su acción, el presunto logro, refuerzan el tema de que fue un logro. La teoría hace de Europa un "héroe malo": indudablemente malo, pero también indudablemente un héroe en el sentido dramático del término, porque fue Europa la que dio el último envión de la carrera y cruzó primero la línea de meta. Y peor aún, incluye, no muy lejos de la superficie, la implicación de que si hubieran tenido la oportunidad los chinos o los árabes, o los hindúes, no sólo podrían haber hecho

lo mismo sino que lo habrían hecho, es decir, habrían iniciado la modernidad/capitalismo, habrían conquistado el mundo, explotado sus recursos y poblaciones, y desempeñado ellos el papel de héroe malo.

Esta visión de la historia moderna me parece muy eurocéntrica en su antieurocentrismo porque acepta la significación (es decir, el valor) del "logro" europeo exactamente en los términos en que Europa lo definió y simplemente afirma que otros también podrían haberlo hecho o estaban haciéndolo. Por alguna razón, posiblemente accidental, Europa adquirió una ventaja momentánea sobre los demás e interfirió por la fuerza en su desarrollo. La afirmación de que los otros también podríamos haber sido los europeos me parece una forma muy débil de oponerse al eurocentrismo y en realidad refuerza las peores consecuencias del pensamiento eurocéntrico para el saber social.

La segunda línea de oposición a los análisis eurocéntricos es la que niega que haya nada realmente nuevo en lo que Europa hizo. Esa línea de argumentación empieza por afirmar que todavía bien avanzada la Edad Media, y por muchísimo tiempo antes de eso, Europa occidental fue un área marginal (periférica) del continente eurasiático, con un papel histórico y realizaciones culturales inferiores a las de otras partes del mundo (como el mundo árabe y China). Esto es indudablemente cierto, por lo menos como generalización de primer nivel. A continuación se da un rápido salto para situar a la Europa moderna en la construcción de una *ecumene* o estructura mundial que ha venido creándose desde hace varios miles de años.[8] Esto no deja de ser plausible, pero en mi opinión todavía falta establecer la significación sistémica de esa *ecumene*. Llegamos entonces al tercer elemento de la secuencia. Se dice que de la anterior marginalidad de Europa occidental y de la construcción milenaria de esa *ecumene* eurasiática se desprende que lo que sea que haya ocurrido en Europa occidental no fue nada especial sino simplemente otra variante en la construcción histórica de un sistema singular.

Este último argumento me parece muy errado, conceptual e históricamente. Sin embargo, no quiero volver a examinar este caso.[9] Quiero simplemente destacar las formas en que esto es eurocentris-

[8] Véanse varios autores en Stephen K. Sanderson (ed.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*, Walnut Creek, Altamira, 1995.

[9] Véase mi "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review* 15, núm. 4, otoño de 1992, pp. 561-619.

mo antieurocéntrico. Lógicamente eso implica sostener que el capitalismo no es nada nuevo, y en realidad algunos de los que sostienen la continuidad del desarrollo de la *ecumene* eurasiática han adoptado esa posición explícitamente. A diferencia de los que sostienen que otra civilización determinada iba en camino hacia el capitalismo cuando Europa interfirió en el proceso, el argumento aquí es que todos lo estábamos haciendo juntos, y que no ha habido verdadero desarrollo hacia el capitalismo en los tiempos modernos porque todo el mundo (o por lo menos toda la *ecumene* eurasiática) en cierto sentido era capitalista desde varios miles de años antes.

Permítanme señalar ante todo que ésta es la posición clásica de los economistas liberales. En realidad no difiere de Adam Smith afirmando que en la naturaleza humana existe "una propensión a comerciar, a negociar e intercambiar una cosa por otra".[10] Elimina toda diferencia esencial entre diferentes sistemas históricos. Si los chinos, los egipcios y los europeos occidentales han estado haciendo históricamente lo mismo, ¿en qué sentido son diferentes civilizaciones o diferentes sistemas históricos?[11] Si no le reconocemos mérito a Europa, ¿a quién se le puede atribuir mérito alguno, salvo a la panhumanidad?

Pero, de nuevo, lo peor de todo es que al apropiar lo que hizo la Europa moderna para el balance de la *ecumene* eurasiática estamos aceptando el argumento ideológico esencial del eurocentrismo, que la modernidad (o el capitalismo) es milagroso y maravilloso, y simplemente añadiendo que todo el mundo siempre lo ha hecho de una manera u otra. Al negar el mérito europeo negamos también la culpa europea. ¿Qué tiene de tan terrible la "conquista del mundo" por Europa si no es otra cosa que la última parte de la marcha constante de la *ecumene*? Lejos de ser una forma de argumentación que critica a Europa, implica aplaudir que Europa, después de haber sido una parte "marginal" de la *ecumene*, finalmente alcanzó la sabiduría de los demás (y de los más viejos) y la aplicó con éxito.

Y la conclusión tácita sigue inevitablemente. Si la *ecumene* eurasiática ha venido siguiendo un mismo hilo durante miles de años, y

[10] Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937 (1776), p. 13 [*Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958].

[11] Por el contrario, véase Samir Amin, "The Ancient World-System versus the Modern Capitalist World-System", *Review* 14, núm. 3, verano de 1991, pp. 349-385.

el sistema mundial capitalista no es nada nuevo, ¿entonces qué argumento puede existir que indique que ese hilo no continuará para siempre, o por lo menos por un tiempo indefinidamente largo? Si el capitalismo no se inició en el siglo XVI (o en el XVIII), seguramente no se va a acabar en el XXI. Personalmente, yo sencillamente no lo creo, y lo he expuesto en varios escritos recientes.[12] Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es que esta línea de argumentación no es en absoluto antieurocéntrica, puesto que acepta el conjunto básico de valores propuestos por Europa en su periodo de dominio mundial y por lo tanto de hecho niega y/o socava otros sistemas de valores rivales que estaban, o están, en vigor en otras partes del mundo.

Creo que debemos encontrar bases más sólidas contra el eurocentrismo en la ciencia social y formas más sólidas de perseguir ese objetivo. Porque la tercera forma de crítica —que lo que sea que Europa haya hecho ha sido analizado en forma incorrecta y sometido a extrapolaciones impropias, que han tenido consecuencias peligrosas tanto para la ciencia como para el mundo político— es indudablemente cierta. Creo que debemos empezar por cuestionar el supuesto de que lo que sea que Europa haya hecho fue una realización positiva. Creo que tenemos que empeñarnos en hacer un cuidadoso balance de lo que la civilización capitalista ha realizado durante su vida histórica y estimar si las ganancias son realmente mayores que las pérdidas. Eso es algo que yo intenté una vez, y aconsejo a otros que lo hagan.[13] Mi propio balance es en conjunto negativo, y por lo tanto yo no considero que el sistema capitalista haya sido una prueba del progreso humano. Más bien creo que fue consecuencia de una ruptura en las barreras históricas contra esa versión particular de un sistema explotador. Considero que el hecho de que China, India, el mundo árabe y otras regiones no hayan llegado al capitalismo es prueba de que estaban mejor inmunizados contra la toxina y es un mérito histórico de ellos. Convertir ese mérito en algo que deben explicar para desaparecerlo me parece la quintaesencia del eurocentrismo.

[12] Véase mi *Después del liberalismo,* México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996; Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein (eds.), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025,* Londres, Zed Press, 1996.

[13] Véase mi "Capitalist Civilization", *Chinese University Bulletin* 23 (1992), reimpr. en *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization,* Londres, Verso, 1995 [*El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Icaria, 1997, caps. II y III, pp. 44-99].

Permítanme aclarar. Creo que en todos los grandes sistemas históricos (civilizaciones) siempre ha habido algún grado de mercantilización y por lo tanto de comercialización. En consecuencia, siempre ha habido personas que buscaban obtener beneficios en el mercado. Pero hay un mundo de diferencia entre un sistema histórico en el que existen algunos empresarios o mercaderes o "capitalistas", y otro en el que el *ethos* y la práctica capitalistas predominan. Antes del sistema mundial moderno, lo que ocurría en cada uno de esos otros sistemas históricos es que cada vez que los estratos capitalistas se volvían demasiado ricos o demasiado exitosos, o se entremetían demasiado en las instituciones existentes, otros grupos institucionales (culturales, religiosos, militares, políticos) los atacaban, utilizando tanto su fuerza sustancial como sus sistemas de valores para afirmar la necesidad de restringir y contener al estrato orientado hacia el lucro. En consecuencia, esos estratos se veían frustrados en sus intentos de imponer sus prácticas al sistema histórico como una prioridad. Con frecuencia eran despojados brutalmente del capital acumulado, y en todo caso eran obligados a mostrar respeto por valores y prácticas que los inhibían. Es a esto a lo que me refiero como las antitoxinas que contenían el virus.

Lo que ocurrió en el mundo occidental fue que, por un conjunto específico de razones momentáneas (o coyunturales, o accidentales), las antitoxinas no estaban disponibles o no eran tan eficaces, y el virus se extendió rápidamente, y después resultó ser invulnerable a los intentos posteriores de revertir sus efectos. La economía-mundo europea del siglo XVI se volvió irremediablemente capitalista. Y una vez que el capitalismo se consolidó en ese sistema histórico, una vez que ese sistema fue gobernado por la prioridad de la acumulación incesante de capital, adquirió una fuerza frente a los otros sistemas históricos que le permitió expandirse geográficamente hasta absorber físicamente a todo el globo, siendo el primer sistema histórico que alcanzó ese tipo de expansión total.

El hecho de que el capitalismo haya dado esa especie de salto adelante en el escenario europeo y después se haya expandido hasta cubrir el globo no significa, sin embargo, que eso fuese inevitable ni deseable, ni en ningún sentido progresista. Y un punto de vista antieurocéntrico debe empezar por afirmar eso.

Por consiguiente, yo preferiría reconsiderar lo que no es universalista en las doctrinas universalistas que han surgido del sistema histórico que es capitalista, nuestro sistema histórico. El sistema

mundial moderno ha desarrollado estructuras de saber que son significativamente diferentes de las estructuras de saber anteriores. Con frecuencia se dice que lo que es diferente es el desarrollo del pensamiento científico. Pero parece claro que eso no es cierto, por espléndidos que sean los avances científicos modernos. El pensamiento científico es muy anterior al mundo moderno y está presente en todas las zonas civilizacionales principales. Esto ha sido demostrado magistralmente para China en el corpus de trabajo iniciado por Joseph Needham.[14]

Lo que es específico de las estructuras de saber del moderno sistema mundial es más bien el concepto de "dos culturas". Ningún otro sistema histórico ha instituido un divorcio fundamental entre ciencia y filosofía/humanidades, o lo que yo creo que se definiría mejor como la separación de la búsqueda de lo verdadero y la búsqueda de lo bueno y lo bello. En realidad no fue nada fácil instituir ese divorcio en la geocultura del sistema mundial moderno. Institucionalizar esa división llevó tres siglos. Sin embargo hoy es fundamental para la geocultura y constituye la base de nuestros sistemas universitarios.

Esa escisión conceptual ha permitido al mundo moderno proponer el extraño concepto del especialista valorativamente neutral, cuyas apreciaciones objetivas de la realidad pueden constituir la base no sólo de decisiones de ingeniería (en el sentido más amplio del término), sino también de elecciones sociopolíticas. Escudar a los científicos contra la evaluación colectiva, y de hecho confundirlos con los tecnócratas, liberó a los científicos de la mano muerta de la autoridad intelectualmente irrelevante. Pero al mismo tiempo sacó las grandes decisiones sociales subyacentes que hemos tomado en los últimos quinientos años del debate científico sustantivo (distinto del técnico). La idea de que la ciencia está aquí y las decisiones políticas están allá es el concepto central que sostiene el eurocentrismo, puesto que las únicas proposiciones universalistas que han sido aceptables eran las eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esa separación de las dos culturas, por lo tanto, sostiene el eurocentrismo. Si uno niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de defender la reconstrucción de las estructuras de saber, y por lo tanto no hay ninguna forma plausible de llegar a alternativas inteligentes y sustantivamente racionales para el sistema mundial existente.

[14] Véase Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, múltiples vols., en curso de publicación.

En los últimos veinte años aproximadamente, la legitimidad de ese divorcio ha sido cuestionada por primera vez en forma significativa. Ése es el significado, por ejemplo, del movimiento ecologista. Y es el problema central subyacente en el ataque público contra el eurocentrismo. Los desafíos han desembocado en las llamadas guerras de la ciencia o guerras de la cultura, que a menudo han traído más oscuridad y confusión. Si hemos de surgir con una estructura de saber re-unida, y por lo tanto no eurocéntrica, es absolutamente esencial que no nos desviemos por senderos laterales que evitan ese problema central. Si hemos de construir un sistema mundial alternativo al que hoy está en grave crisis, debemos tratar en forma simultánea e inextricable los temas de la verdad y el bien.

Y si hemos de hacerlo, tenemos que reconocer que entre los siglos XVI y XVIII Europa hizo efectivamente algo que sin duda transformó al mundo, pero en una dirección cuyas consecuencias negativas están cayendo sobre nosotros hoy. Debemos dejar de tratar de despojar a Europa de su especificidad con base en la premisa ilusoria de que de ese modo la despojamos de un mérito ilegítimo. Todo lo contrario. Debemos reconocer plenamente la particularidad de la reconstrucción del mundo por Europa porque sólo así será posible trascenderla y llegar, con suerte, a una visión más incluyentemente universalista de las posibilidades humanas, una que no evite ninguno de los difíciles e imbricados problemas de buscar simultáneamente lo verdadero y lo bueno.

12. LAS ESTRUCTURAS DEL SABER, O DE CUÁNTAS MANERAS PODEMOS SABER*

El informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales lleva el título *Abrir las ciencias sociales*.[1] Este título da fe del sentimiento de la comisión de que las ciencias sociales han sido cerradas, o se han cerrado, a la plena comprensión de la realidad social, y que los métodos que las ciencias sociales desarrollaron históricamente con objeto de perseguir esa comprensión podrían ser hoy obstáculos a esa misma comprensión. Permítanme tratar de resumir lo que creo que dice el informe sobre los últimos doscientos años, y después pasar a lo que eso implica en relación con lo que debemos hacer ahora.

La comisión veía la empresa de las ciencias sociales como una construcción histórica, institucionalizada principalmente en el periodo 1850-1945. Destacábamos que esa construcción, por lo tanto, era bastante reciente y que el modo en que fueron construidas las ciencias sociales no era ni inevitable ni inmutable. Tratamos de explicar qué elementos del mundo del siglo XIX condujeron a los que construyeron ese edificio a tomar las decisiones acerca de las distinciones que se crearon entre una lista de "disciplinas" con nombre. Tratamos de esbozar la lógica subyacente que explicaba por qué las múltiples disciplinas adoptaron diversas epistemologías y por qué cada una escogió determinadas metodologías prácticas como sus favoritas. También tratamos de explicar por qué el mundo posterior a 1945 encontró limitante esa lógica y puso en marcha una serie de cambios en la academia que tuvieron el efecto de minar las distinciones entre las disciplinas.

El cuadro que trazamos de la historia de las ciencias sociales era

* Presentado en la conferencia "Which Sciences for Tomorrow? Dialogue on the Gulbenkian Report: *Open the Social Sciences* [¿Qué ciencias para mañana? Diálogo sobre el Informe Gulbenkian: *Abrir las ciencias sociales*]", Universidad de Stanford, Palo Alto, California, 2-3 de junio de 1996.

[1] Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciencies: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 1996 [*Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales,* México, Siglo XXI-CIICH-UNAM, 1996].

el de una curva en forma de U. Inicialmente, de 1750 a 1850, la situación era muy confusa. Había muchos, demasiados nombres que se usaban como apelativos de protodisciplinas, y ninguno o muy pocos de ellos parecía tener un apoyo amplio. A continuación, en el periodo de 1850 a 1945, esa multiplicidad de nombres se redujo a un pequeño grupo uniforme, cada uno claramente distinguido de los demás. En nuestra opinión, sólo seis de esos nombres eran ampliamente aceptados en el mundo académico. Sin embargo, después de 1945 el número de nombres legítimos de campos de estudio ha estado expandiéndose de nuevo y todo indica que su número continuará creciendo. Además, mientras que en 1945 todavía parecía haber demarcaciones claras que separaban una disciplina de la otra, en el periodo subsecuente esas demarcaciones han sido constantemente erosionadas, de modo que hoy existen considerables superposiciones y confusiones *de facto*. En resumen, en cierto sentido hemos regresado a la situación de 1750-1850, en la que gran número de categorías no produjeron una taxonomía útil.

Pero esas superposiciones y confusiones son el menor de nuestros problemas. Ese proceso de definir las categorías de las ciencias sociales ha venido ocurriendo en el contexto de un trastorno mucho mayor que va más allá de las ciencias sociales e implica a todo el mundo del saber. Durante doscientos años hemos estado viviendo en una estructura de organización del saber en la que la filosofía y la ciencia han sido consideradas como formas de saber distintas, y de hecho casi antagónicas. Es saludable recordar que esto no siempre ha sido así. Esa división entre las llamadas dos culturas también es una construcción social bastante reciente, apenas un poco más antigua que la que dividió a las ciencias sociales en una lista específica de disciplinas. En realidad era prácticamente desconocida en todo el mundo antes de mediados del siglo XVIII.

La secularización de la sociedad, que ha sido un rasgo permanente del desarrollo del moderno sistema mundial, se expresó en el mundo del saber como un proceso en dos etapas. El primer paso fue el rechazo de la teología como modo de saber exclusivo, o incluso dominante. La teología fue sustituida por la filosofía; es decir, Dios fue remplazado por los humanos como fuente del saber. En la práctica eso significó un desplazamiento de la posición de las autoridades capaces de proclamar la validez del saber. En lugar de sacerdotes que tenían un acceso especial a la palabra de Dios, pasamos a honrar a hombres racionales que habían alcanzado una compren-

sión especial de una ley natural o de las leyes naturales. Ese desplazamiento no era suficiente para algunos, que sostenían que la filosofía no era sino una variante de la teología: ambas proclamaban el saber como algo determinado por alguna autoridad, en un caso la de los sacerdotes, en el otro la de los filósofos. Esos críticos insistían en la necesidad de evidencia derivada del estudio de la realidad empírica. Esa evidencia, según ellos, era la base de otra forma de saber, que llamaban "ciencia". Para el siglo XVIII esos protagonistas de la ciencia estaban rechazando abiertamente la filosofía como mera deducción especulativa y proclamando que su forma de saber era la única forma racional de saber.

Por un lado, ese rechazo de la filosofía parecía representar un rechazo de las autoridades. En ese sentido era "democrático". Los científicos parecían estar diciendo que cualquiera podía establecer saber, a condición de que utilizara los métodos correctos. Y la validez de cualquier saber que cualquier científico propusiera podía ser puesta a prueba por cualquier otra persona, simplemente replicando las observaciones empíricas y la manipulación de los datos. Como ese método de afirmar saber parecía ser capaz de generar también invenciones prácticas, estaba afirmando ser un modo de saber particularmente poderoso. Por lo tanto, no pasó mucho tiempo antes de que la ciencia alcanzara un lugar dominante en la jerarquía de la producción de saber.

Pero ese "divorcio" entre filosofía y ciencia representaba un problema importante. Tanto la teología como la filosofía habían afirmado tradicionalmente que podían saber *dos* tipos de cosas: lo que era verdadero y lo que era bueno. La ciencia empírica no creía tener los instrumentos necesarios para discernir qué era lo bueno, sólo lo que era verdadero. Los científicos manejaron esa dificultad con bastante garbo. Simplemente dijeron que ellos sólo tratarían de averiguar qué era verdadero y dejarían la búsqueda de lo bueno en manos de los filósofos (y los teólogos). Lo hicieron deliberadamente y, para defenderse, con cierto desdén, afirmaron que era más importante saber qué era verdad. Eventualmente algunos llegarían incluso a afirmar que era imposible saber qué es lo bueno, sólo qué es lo verdadero. Esa división entre lo verdadero y lo bueno es la lógica que subyace en las "dos culturas". La filosofía (o, más ampliamente, las humanidades) fue relegada a la búsqueda de lo bueno (y lo bello). La ciencia insistía en tener el monopolio de la búsqueda de lo verdadero.

Además había un segundo problema en relación con ese divorcio. El camino de la ciencia empírica no era en realidad tan democrático como parecía afirmarse. Rápidamente surgió la cuestión de quién tenía derecho a juzgar cuál era la verdadera entre afirmaciones científicas rivales. La respuesta que daban los científicos es que sólo la comunidad de los científicos podía hacerlo. Pero como el saber científico iba inevitablemente haciéndose cada vez más especializado, eso quería decir que sólo subconjuntos de científicos (los de cada subespecialidad) eran considerados miembros del grupo que tenía derecho a juzgar la validez de la verdad científica. En realidad, esos grupos no eran mayores que el grupo de filósofos que antes afirmaban ser capaces de juzgar la comprensión de los demás de la ley o las leyes naturales.

Y el divorcio tenía además un tercer problema: la mayoría de las personas no estaban dispuestas de verdad a separar la búsqueda de lo verdadero de la de lo bueno. Por mucho que se esforzaran los estudiosos por establecer una segregación estricta entre las dos actividades, iba en contra de la tendencia psicológica natural, especialmente cuando el objeto de estudio era la realidad social. El deseo de volver a unificar las dos búsquedas reapareció clandestinamente en el trabajo tanto de los científicos como de los filósofos, incluso mientras estaban esforzándose por negar su deseabilidad, o hasta su posibilidad. Pero como la reunificación era clandestina, afectó nuestra capacidad colectiva de evaluarla, criticarla y mejorarla.

Durante doscientos años esas tres dificultades se mantuvieron controladas, pero ahora, en el último tercio del siglo XX, han regresado para perseguirnos. Hoy la resolución de esas dificultades es nuestra tarea intelectual central.

Los principales ataques contra la división trimodal del saber en ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales han sido dos, y ninguno de ellos ha venido de dentro de las ciencias sociales. Esos ataques han llegado a llamarse "estudios de la complejidad" (en el caso de las ciencias naturales) y "estudios culturales" (en el caso de las humanidades). En realidad, partiendo de posiciones muy diferentes, esos dos movimientos han tomado como blanco de sus ataques el mismo objeto, el modo dominante de la ciencia natural desde el siglo XVII, es decir, esa forma de ciencia que se basa en la mecánica newtoniana.

Por supuesto, la física newtoniana había sido cuestionada a comienzos del siglo XX por la física cuántica, pero la física cuántica to-

davía compartía la premisa fundamental de la física newtoniana de que la realidad física estaba determinada y tenía simetría temporal, que por lo tanto esos procesos eran lineales y que las fluctuaciones siempre regresaban a los equilibrios. En esa visión, la naturaleza era pasiva, y los científicos podían describir su funcionamiento en términos de leyes eternas que eventualmente podrían ser expresadas en forma de ecuaciones simples. Cuando decimos que la ciencia como modo de saber llegó a ser dominante en el siglo XIX, es de este conjunto de premisas de lo que estamos hablando. Lo que no se podía encajar en ese conjunto de premisas –por ejemplo la entropía (que es la descripción de las transformaciones necesarias de la materia en el tiempo)– era y es interpretado como un ejemplo de nuestra ignorancia científica, que podía ser y eventualmente sería superada. La entropía era vista como un fenómeno negativo, una especie de muerte de los fenómenos naturales.

Desde finales del siglo XIX, pero especialmente en los últimos veinte años, un grupo grande de científicos naturales ha venido cuestionando esas premisas. Ellos ven el futuro como intrínsecamente indeterminado. Ven los equilibrios como excepcionales y los fenómenos naturales en movimiento constante apartándose de los equilibrios. Ven la entropía como conducente a bifurcaciones que extraen del caos órdenes nuevos (aunque impredecibles), y por lo tanto el proceso no es de muerte sino de creación. Ven la autoorganización como el proceso fundamental de toda materia. Y resumen eso en dos afirmaciones básicas: no hay simetría temporal, sino la flecha del tiempo; y el producto último de la ciencia no es la simplicidad, sino la explicación de la complejidad.

Es importante ver qué es y qué no es el estudio de la complejidad. No es un rechazo de la ciencia como modo de saber. Es un rechazo de una ciencia basada en una naturaleza pasiva, en la que toda verdad está ya inscrita en las estructuras del universo. Más bien es la creencia de que "lo posible es 'más rico' que lo real".[2] Es la afirmación de que toda materia tiene una historia y de que es su sinuosa historia lo que enfrenta a los fenómenos materiales con las sucesivas alternativas entre las cuales cada uno "escoge" durante toda su existencia. No es la creencia de que es imposible saber, es decir, comprender, cómo funciona el mundo real, sino la afirmación de que ese proceso de comprensión es mucho más

[2] Ilya Prigogine, *La fin des certitudes*, París, Odile Jacob, 1996, p. 67.

complejo de lo que la ciencia tradicionalmente ha afirmado que era.

Los estudios culturales atacaron el mismo determinismo y universalismo que atacaban los científicos de la complejidad, pero la mayoría de los que expresaron esos ataques omitían distinguir entre la ciencia newtoniana y la ciencia de la complejidad, y en muchos casos ni siquiera conocían la segunda. Los estudios culturales atacaron el universalismo fundamentalmente argumentando que las afirmaciones sobre la realidad social que se hacían en su nombre no eran en realidad universales. Eso representaba un ataque a los estratos dominantes del sistema mundial que generalizaban sus realidades convirtiéndolas en realidades humanas universales y de ese modo "olvidaban" a segmentos enteros de la humanidad, no sólo en las afirmaciones sustantivas sino en la epistemología misma de su investigación.

Al mismo tiempo, los estudios culturales representaron un ataque al modo tradicional de erudición humanística, que había afirmado valores universales en el reino de lo bueno y lo bello (los llamados cánones) y analizaba textos internamente como encarnaciones de esas apreciaciones universales. Los estudios culturales insisten en que los textos son fenómenos sociales, creados en un contexto determinado y leídos o apreciados en un contexto determinado.

La física clásica había intentado eliminar algunas "verdades" con el argumento de que esas aparentes anomalías no eran sino reflejos del hecho de que todavía ignorábamos las leyes universales subyacentes. Las humanidades clásicas habían intentado eliminar ciertas apreciaciones de "lo bueno y lo bello" con el argumento de que esas aparentes divergencias de apreciación simplemente reflejaban el hecho de que quienes las hacían todavía no habían adquirido buen gusto. Al levantar objeciones a esas visiones tradicionales en las ciencias naturales y en las humanidades, ambos movimientos —los estudios de la complejidad y los estudios culturales— trataban de "abrir" el campo del conocimiento a posibilidades nuevas que habían sido cerradas por el divorcio de ciencia y filosofía en el siglo XIX.

¿Dónde entra entonces la ciencia social en este cuadro? En el siglo XIX, las ciencias sociales, enfrentadas a las "dos culturas", internalizaron su lucha como un *Methodenstreit*. Algunos se inclinaban hacia las humanidades y utilizaron lo que se llamaba una epistemología idiográfica: destacaban la particularidad de todos los fenómenos sociales, la utilidad limitada de todas las generalizaciones y la

necesidad de una comprensión empática. Otros se inclinaban hacia las ciencias naturales y utilizaban lo que se llamaba una epistemología nomotética. Destacaban el paralelismo lógico entre los procesos humanos y todos los demás procesos materiales. Trataban de unirse a la física en la búsqueda de leyes simples y universales que mantuvieran su validez en el tiempo y en el espacio. La ciencia social era como alguien amarrado a dos caballos galopando en direcciones opuestas. La ciencia social no tenía una posición epistemológica propia y era desgarrada por la lucha entre los dos colosos, las ciencias naturales y las humanidades.

Hoy nos encontramos en una situación muy diferente. Por un lado, los estudios de la complejidad destacan la flecha del tiempo, tema que siempre ha sido central en las ciencias sociales. Destacan la complejidad y admiten que los sistemas sociales humanos son los más complejos de todos los sistemas. Y destacan la creatividad en la naturaleza, extendiendo así a la naturaleza lo que antes se consideraba como una característica exclusiva del *homo sapiens*.

Los estudios culturales subrayan el contexto social en que todos los textos, toda comunicación, se hace y se recibe. Con ello están utilizando un tema que siempre ha sido central en las ciencias sociales. Destacan la no uniformidad de la realidad social y la necesidad de apreciar la racionalidad del otro.

Esos dos movimientos ofrecen a las ciencias sociales una oportunidad increíble de superar su carácter derivativo y dividido, y de ubicar el estudio de la realidad social dentro de una visión integrada del estudio de toda la realidad material. Lejos de estar desgarrada por caballos galopando en direcciones opuestas, la ciencia social, creo yo, va en la dirección en que van tanto los estudios de la complejidad como los estudios culturales. En cierto sentido, lo que estamos presenciando es la "cientificación social" de todo el conocimiento.

Por supuesto, como con todas las oportunidades, sólo lograremos la *fortuna* si la atrapamos al paso. Lo que actualmente es posible es una reestructuración racional del estudio de la realidad social. Puede ser una reestructuración que entienda que la flecha del tiempo ofrece la posibilidad de la creación. Puede ser una reestructuración que entienda que la multiplicidad de los patrones de comportamiento humanos es precisamente el campo de nuestra investigación y que sólo podremos aproximarnos a una comprensión de lo que es posible cuando nos deshagamos de nuestros supuestos sobre lo que es universal.

Finalmente, a todos se nos ofrece la oportunidad de volver a integrar el saber de lo que es verdadero y lo que es bueno. Las probabilidades de nuestro futuro son construidas por nosotros dentro del marco de las estructuras que nos limitan. A largo plazo lo bueno coincide con lo verdadero, porque lo verdadero es la elección de lo que es óptimamente racional, materialmente racional, entre las alternativas que se nos presentan. La idea de que hay dos culturas, y de que esas dos culturas están forzosamente en contraposición, es una mixtificación gigantesca. La división tripartita del saber organizado es un obstáculo para nuestra comprensión más plena del mundo. La tarea que tenemos ante nosotros es la de reconstruir nuestras instituciones de tal manera que se maximicen las posibilidades de impulsar el saber colectivo. Es una tarea enorme, considerando el conservadurismo intrínseco de las autoridades institucionales y el peligro que esa reconstrucción representa para los que se benefician de la distribución desigual de los recursos y el poder en el mundo. Pero el hecho de que sea una tarea enorme no significa que sea imposible. Hemos entrado en una bifurcación de las estructuras de saber, que en muchos aspectos parece ser caótica. Pero por supuesto saldremos de ella con un orden nuevo. Ese orden no está determinado, pero es determinable. Pero sólo podemos tener *fortuna* si la atrapamos.

13. EL ASCENSO Y LA FUTURA EXTINCIÓN DEL ANÁLISIS DE SISTEMAS-MUNDO*

El análisis de sistemas-mundo como perspectiva explícita dentro de la ciencia social data de la década de 1970, aunque por supuesto refleja un punto de vista que tiene una larga historia y se basa en trabajos iniciados mucho antes. Nunca se ha presentado como una rama de la sociología o de la ciencia social. No se consideraba a sí misma la "sociología del mundo", al lado de la sociología urbana o la sociología de grupos pequeños, o la sociología política. Más bien se presentaba como una crítica de muchas de las premisas de la ciencia social existente, como una modalidad de lo que he llamado "impensar la ciencia social".

Por esta razón yo, por lo menos, siempre me he resistido a usar el término "teoría de los sistemas-mundo", frecuentemente usado para describir el tema, especialmente por no practicantes, y he insistido en llamar a nuestro trabajo "análisis de sistemas-mundo". Es demasiado temprano para teorizar con alguna seriedad, y cuando lleguemos a ese punto lo que deberíamos estar teorizando es ciencia social y no sistemas-mundo. Considero que el trabajo de los últimos veinte años, y de algunos años por venir, ha sido el trabajo de limpiar las malezas, a fin de poder construir un marco más útil para la ciencia social.

Si el análisis de sistemas-mundo tomó forma en la década de 1970, fue porque las condiciones para su surgimiento estaban maduras en el sistema mundial. Examinemos cuáles eran. El factor principal puede resumirse como la revolución mundial de 1968, tanto los acontecimientos mismos como las condiciones subyacentes que dieron origen a los acontecimientos. Recordemos la situación de la ciencia social estadunidense y mundial en los años cincuenta y sesenta. El mayor cambio ocurrido en la ciencia social mundial en los veinticinco años siguientes a 1945 ha sido el descubrimiento de la realidad contemporánea del tercer mundo. Ese descubrimiento geopolítico tuvo el efecto de minar la construcción de-

* Trabajo presentado en el 99o. encuentro anual de la American Sociological Association, Nueva York, 16 de agosto de 1996.

cimonónica de la ciencia social que había creado teorías y disciplinas separadas para el estudio de Europa/Norteamérica, por un lado, y para el resto del mundo, por el otro. Después de 1945, la ciencia social se integró, se vio forzada, por así decirlo, a volverse geográficamente integrada. Fue así como pasó a ser legítimo, sólo a partir de entonces, que personas llamadas sociólogos o historiadores, o científicos políticos hicieran investigación en y sobre África, Asia o América Latina.[1]

Ésa fue la época de los estudios de área, y los estudios de área cambiaron la organización social de la ciencia social, primero en Estados Unidos y después en la mayor parte del mundo.[2] Al tratar de justificar intelectualmente los estudios de área, sus defensores enfrentaban un dilema epistemológico fundamental. Querían argumentar que las teorías de la ciencia social eran aplicables a todas las áreas del mundo y no sólo a Europa/Norteamérica. Previamente, las teorías de las ciencias sociales nomotéticas habían sido aplicadas *de facto* sólo a lo que se consideraba el mundo moderno "civilizado", y se consideraba que sólo Europa/Norteamérica pertenecían a ese mundo. En ese sentido, los estudios de área proponían "universalizar el universalismo". Sin embargo al mismo tiempo los proponentes de los estudios de área querían argumentar que eso no se podía hacer simplemente aplicando al tercer mundo las generalizaciones desarrolladas antes para Europa/Norteamérica. En el tercer mundo, decían los de los estudios de área, las condiciones eran muy diferentes. Después de todo, si no fueran diferentes, ¿para qué necesitaríamos estudios de área?

Sostener que las condiciones son iguales y al mismo tiempo que son diferentes no es muy fácil de hacer. Sin embargo, los defensores de los estudios de área encontraron una solución inteligente, y plausible, a ese aparente dilema. Basaron su trabajo en una posición que ya había estado muy difundida en las ciencias sociales, a saber, que existen etapas por las que la sociedad (y por consiguiente las sociedades) va pasando, y que esas etapas representan un progreso evo-

[1] Véase Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciencies: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press, 1996 [*Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI, 1996].

[2] Véase mi "The Unintended Consequences of Cold World Area Studies", en N. Chomsky *et al.*, *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years,* Nueva York, New Press, 1997, pp. 195-231.

lutivo. Aplicada al tercer mundo, esa teoría fue bautizada "teoría de la modernización" o desarrollismo. La teoría de la modernización simplemente sostenía lo siguiente: todas las sociedades pasan por un conjunto definido de etapas en un proceso que desemboca en la modernidad. La definición operacional de una sociedad era un estado, existente en el presente ya sea como miembro soberano del sistema interestatal o como una colonia destinada a convertirse algún día en un estado soberano. Los nombres de esas etapas variaban según los teóricos, pero la idea general se mantenía. El objeto de esa teorización era entender cómo los estados pasaban de una etapa a otra, permitirnos decir en qué etapa se encuentra hoy cualquier estado determinado y ayudar a todos los estados a llegar a la modernidad.

La teoría tenía grandes ventajas epistemológicas. Todos los estados eran iguales en la medida en que pasaban por etapas idénticas por razones idénticas. Pero al mismo tiempo todos los estados eran diferentes, en cuanto en el momento presente estaban en diferentes etapas y la velocidad de sus movimientos de una etapa a otra era particular. La teoría también tenía grandes ventajas políticas: permitía que todos y cualquiera se dedicaran a aplicar la teoría a una situación práctica y aconsejara a los gobiernos la mejor manera de actuar para acelerar el proceso de ascender por las etapas. Además la teoría justificaba un considerable aumento de la asignación de fondos gubernamentales (más o menos en todas partes) a los científicos sociales, especialmente a los que afirmaban estar trabajando en el "desarrollo".

También las limitaciones de la teoría eran fáciles de discernir. La teoría de la modernización afirmaba basarse en la comparación sistemática de casos independientes, y eso presuponía una premisa dudosa y para nada demostrada, la de que cada estado operaba en forma autónoma y en sustancia no era afectado por factores más allá de sus fronteras. Además la teoría presuponía una ley general del desarrollo social (las llamadas "etapas"), proceso que además se suponía ser progresivo, aunque ambas cosas tampoco estaban demostradas. Y por lo tanto la teoría predecía que los estados que actualmente se encontraban en etapas anteriores del desarrollo podían, querían y seguramente llegarían a un punto final en el que serían fundamentalmente clones de lo que fuera que el teórico consideraba ser el modelo del estado o los estados más avanzados.

Políticamente, las implicaciones eran claras. Si un estado que se

encontraba en una de las etapas consideradas inferiores quería parecerse a un estado en una de las etapas consideradas avanzadas en términos de prosperidad y perfil político interno, lo mejor que podía hacer era copiar el patrón del estado avanzado, y por lo tanto implícitamente lo mejor que podía hacer era seguir los consejos de ese estado. En un mundo definido por la retórica de la guerra fría, eso significaba que algunos exhortaban a los estados a seguir el modelo de Estados Unidos y otros a seguir el modelo de la URSS. El análisis científico objetivo descalificaba la no alineación.

Desde luego, esas implicaciones políticas fueron ferozmente rechazadas por los revolucionarios de 1968. Para ellos (y otros) fue fácil el salto a la negación de las premisas epistemológicas. Eso creó la atmósfera en la que había receptividad para el tipo de protesta representado por el análisis de sistemas-mundo. Es importante recordar esa intención inicial del análisis de sistemas-mundo, la de protestar contra la teoría de la modernización, si hemos de entender las direcciones en que ha avanzado desde entonces. Yo veo cuatro impulsos principales en el trabajo que hemos hecho colectivamente. Ninguno de esos impulsos ha sido exclusivamente obra de personas dedicadas al análisis de sistemas-mundo *per se*. Pero en todos los casos los interesados en el análisis de sistemas-mundo han desempeñado un papel importante en la continuación y definición del impulso.

El primer impulso fue la *globalidad*. Derivaba de la famosa preocupación por la unidad de análisis, que se decía que era un sistema-mundo en lugar de una sociedad/estado. Por supuesto, la teoría de la modernización era internacional en cuanto insistía en comparar sistemáticamente todos los estados. Pero nunca había sido global, porque no postulaba el surgimiento de características de un sistema-mundo, y de hecho nunca habló de sistema-mundo. El análisis de sistemas-mundo insistía en ver todas las partes del sistema-mundo como partes de un "mundo" y en la imposibilidad de entender o analizar las partes por separado. Afirmaba que las características de cualquier estado en T_2 no eran resultado de alguna característica "primordial" en T_1, sino más bien resultado de procesos del sistema, el sistema-mundo. Ése es el significado de la famosa fórmula de Gunder Frank, el "desarrollo del subdesarrollo".

El segundo impulso era la *historicidad* y derivaba del primero. Si los procesos eran sistémicos, entonces la historia –toda la historia– del sistema (como distinta de la historia de las subunidades, tomadas por

separado y comparativamente) era el elemento crucial para comprender el estado presente del sistema. Por supuesto, para eso había que tomar una decisión sobre los límites temporales de los procesos sistémicos y en la práctica eso ha sido tema de un furioso debate. Sin embargo el impulso general era alejar el análisis del uso exclusivo de datos contemporáneos, o incluso de datos de los siglos XIX y XX solamente, en dirección a lo que Braudel llama *longue durée*.

El tercer impulso era la *unidisciplinariedad* y derivaba del segundo. Si en el sistema-mundo había procesos que se iniciaban y se desarrollaban históricamente, ¿qué nos lleva a suponer que esos procesos pueden separarse en corrientes distinguibles y separadas con lógicas particulares (e incluso opuestas)? El peso de la prueba correspondía seguramente a los que sostenían el carácter distinto de los campos económico, político y sociocultural. El análisis de sistemas-mundo prefería insistir en ver "totalidades".

En consecuencia, el cuarto impulso era el *holismo*. Ese impulso era histórico-epistemológico y derivaba de todos los anteriores. Los argumentos del análisis de sistemas-mundo llevaron a sus defensores a poner en duda, e incluso a oponerse, a las líneas de demarcación dentro de las ciencias sociales, tal como habían sido construidas históricamente en el periodo 1850-1945. Esas líneas parecían insostenibles, y por lo tanto se habló de reestructurar el saber. De hecho el holismo lleva a repensar la gran división históricamente construida y hoy consagrada entre ciencias y humanidades, y quizás a impensarla también.

Es importante distinguir esos cuatro impulsos de corrientes que han utilizado terminología similar pero en ningún sentido se proponían protestar contra los modos dominantes de la ciencia social.

El globalismo *no* es "globalización". Tal como emplean el término la mayoría de las personas en los últimos diez años, "globalización" se refiere a un proceso declaradamente nuevo, cronológicamente reciente, en el que se dice que los estados *ya no son* las unidades primarias de la toma de decisiones, sino que ahora, apenas ahora, se encuentran ubicados en una estructura en la que algo llamado "el mercado mundial", entidad algo mística y seguramente reificada, dicta las reglas.

La historicidad *no* es "ciencia social histórica". Según lo usa la mayoría de la gente en los últimos veinticinco años, "ciencia social histórica" se refiere a la necesidad de que las personas que se ocupan de datos del pasado (los llamados historiadores) utilicen esos

datos para poner a prueba las generalizaciones derivadas del análisis de datos contemporáneos. La ciencia social histórica es en muchos aspectos un proceso antihistórico y relega el trabajo empírico (especialmente sobre el pasado) a la posición de subordinación jerárquica al llamado trabajo teórico. La ciencia social histórica es compatible con la globalización pero no con la globalidad.

La unidisciplinariedad *no* es "multidisciplinariedad". La multidisciplinariedad aceptaba las fronteras entre ciencias sociales pero pedía a los diferentes practicantes que leyeran y utilizaran los descubrimientos de los demás, en forma aditiva. Se creía que con frecuencia muchos cocineros mejoran el caldo. Se resistía al estudio de las totalidades afirmando que es difícil especificar los datos en formas reducibles a proposiciones que pudieran ponerse a prueba, y por lo tanto alentaba las argumentaciones vagas e imposibles de refutar.

Y finalmente, el holismo *no* era un refrito de la "educación general". La educación general había aceptado las premisas básicas de la moderna división del saber en tres superdominios: las ciencias naturales, las humanidades y (en medio de las llamadas dos culturas) las ciencias sociales. La educación general era la argumentación que proponía hacer a todos los estudiosos (y en realidad a todas las personas educadas) sensibles a las premisas subyacentes en cada uno de esos dominios separados. El holismo pregunta si los superdominios son en realidad diferentes tipos de saber, o deben ser considerados como tales. Ese debate es directamente relevante para la cuestión crucial de la relación entre la búsqueda de lo verdadero y la búsqueda de lo bueno.

Si he destacado no sólo lo que fueron los impulsos del análisis de sistemas-mundo sino lo que no fueron es porque estamos corriendo el riesgo del éxito. Es debido a las fuerzas, y no a las debilidades, de nuestros esfuerzos que nuestra terminología está en proceso de ser apropiada para otros fines, en realidad opuestos. Esto puede causar seria confusión en el público académico general y, peor aún, puede llegar a confundirnos a nosotros, minando así nuestra capacidad de llevar a cabo la tarea que nos hemos propuesto.

En mi título utilicé la frase "ascenso y la futura extinción del análisis de sistemas-mundo". Hasta ahora sólo he hablado del ascenso. ¿Dónde veo yo la extinción? La extinción de un movimiento y el análisis de sistemas-mundo ha sido esencialmente un movimiento dentro de la ciencia social contemporánea y deriva de sus contradicciones y del eventual agotamiento de su utilidad. Todavía no llega-

mos ahí, pero está claro que avanzamos en dirección a esa extinción, o si toleran mis prejuicios, esa bifurcación. ¿Cuáles son las contradicciones del análisis de sistemas-mundo?

La primera es que el análisis de sistemas-mundo precisamente no es una teoría ni un modo de teorizar, sino una perspectiva y una crítica de otras perspectivas. Es una crítica muy poderosa, y yo personalmente creo que es devastadora para gran número de las premisas con base en las cuales opera hoy gran parte de la ciencia social. Las críticas son destructivas, y quieren serlo. Destruyen, pero por sí mismas no construyen. Antes dije que eso era el proceso de limpiar la maleza. Pero después de limpiar la maleza tenemos un claro: no una nueva construcción sino sólo la posibilidad de construir.

Las teorías viejas nunca mueren, pero en general tampoco se desvanecen simplemente. Primero se ocultan y después mutan. Así, el trabajo de crítica de las viejas teorías podría parecer interminable. Y el riesgo que existe es que nos enamoremos de esa tarea al punto de perdernos en ella y rechazar el riesgo necesario de seguir adelante. En la medida en que no lo hagamos, nos volveremos redundantes e irrelevantes. Y en ese punto regresan los mutantes, más fuertes que nunca. La tentativa de los noventa de volver a legitimar la teoría de la modernización es un caso de esto, aunque hasta ahora ha sido una tentativa bastante débil. Si puedo continuar con mi metáfora médica, el problema actual del análisis de sistemas-mundo es análogo al problema del uso excesivo de antibióticos. La solución es seguir adelante, pasando de la medicina terapéutica a la preventiva.

Además hay un segundo problema con las críticas, especialmente después de que han pasado su momento de vigor y choque inicial. Las críticas no son muy difíciles de "seudocooptar". Ya he tratado de señalar los modos en que nuestra terminología, o algo cercano a ella, se usa para fines diferentes de los que nosotros nos proponíamos, y a continuación es capaz de corromper lo que nosotros mismos hacemos. Entonces éste pasa a ser un caso de "médico, cúrate a ti mismo". Pero lo que estoy diciendo es algo más que una recomendación de ser siempre autocríticos: estoy sugiriendo que existe una tendencia a olvidar nuestra propia postura crítica original cuando damos la bienvenida a todos los que parecen estar emulándonos, y que esa tendencia plantea riesgos considerables tanto para la tarea crítica como para la supuesta tarea de reconstrucción.[3]

[3] Ya he hablado de la naturaleza de esos riesgos en mi artículo "Hold the Tiller Firm: On Method and the Unit of Analysis", en Stephen K. Sanderson (ed.), *Civiliza-*

Al final del camino, corremos el riesgo de encontrarnos en la situación de tantos movimientos intelectuales, un nombre que se ha transformado en una cáscara vacía.

El tercer problema es que a lo largo de los años hemos pasado de criticar las formas en que analizamos la situación contemporánea en zonas periféricas de la economía-mundo a criticar las maneras en que se ha escrito la historia del mundo moderno, a criticar las teorías que supuestamente explican el sistema mundial moderno, a criticar las metodologías utilizadas en las ciencias sociales históricas, a criticar las formas en que se han construido las instituciones de saber. Hemos venido siguiendo los caminos de nuestras críticas y respondiendo a los que a su vez han criticado nuestro trabajo. Es como si hubiéramos estado pasando puertas y encontrando siempre otras puertas, en una regresión constante. Quizás el problema sea más profundo de lo que hemos imaginado.

Es posible que el problema sea todo el sistema de pensamiento de la economía-mundo capitalista. Esto, ciertamente, ya lo han sugerido los posmodernistas. Yo simpatizo con muchas de sus críticas (aunque la mayoría de ellas las expresamos nosotros con más claridad e indudablemente antes). Sin embargo, en conjunto no las encuentro suficientemente "pos"modernas ni suficientemente reconstructivas. Ciertamente no van a hacer nuestro trabajo por nosotros.

Ser un movimiento dentro de la ciencia social ha tenido y tiene algunas ventajas claras. Nos permite agrupar fuerzas, aclarar nuestras críticas y apoyarnos mutuamente en un ambiente a veces hostil. En conjunto, nos doy una buena nota por la forma en que nos hemos conducido. Por un lado, hemos permitido que coexistan múltiples visiones, y así hemos evitado convertirnos en una secta. Por el otro, no hemos definido nuestro programa en forma tan floja que carezca de filo crítico, que es lo que habría ocurrido si hubiésemos seguido las repetidas sugerencias de autodenominarnos (y por lo tanto disolvernos en la) "sociología del desarrollo" o "economía política" o "sociología global".

Sin embargo, ser un movimiento tiene también algunas desventajas claras. Con frecuencia quedo atónito ante los resúmenes de nuestra perspectiva en dos renglones que pueden encontrarse en libros de otros que evidentemente no han leído prácticamente nada de lo que hemos escrito. Quedo igualmente atónito ante la tranqui-

tions and World Systems: Studying World-Historical Change, Walnut Creek, Altamira, 1995, pp. 239-247.

lidad con que los hallazgos de nuestras investigaciones son apropiados (y mal apropiados) no sólo sin darnos crédito sino, lo más importante, sin la menor integración del enfoque subyacente que dio origen a esos hallazgos. Esto es en parte inevitable, puesto que los movimientos tienden a hablarse a sí mismos, y después de algún tiempo eso limita considerablemente su impacto.

Hay por supuesto un camino alternativo que podríamos seguir y que podría superar las limitaciones de ser un movimiento intelectual. Ese camino es el de desplazarnos hacia el centro mismo de la ciencia social, no como movimiento sino como premisa consensual. ¿Cómo podemos hacer eso? La respuesta chistosa es que deberíamos estar escribiendo, o algunos de nosotros deberían estar escribiendo, libros de texto generales para estudiantes de primer año de ciencias sociales. La respuesta real es que personas dedicadas al análisis de sistemas-mundo deberían estar buscando, y con urgencia, respuesta a algunas preguntas fundamentales, preguntas que en mi opinión sólo pueden ser enfocadas satisfactoriamente si uno ha impensado la ciencia social del siglo XIX y absorbido por completo las lecciones del análisis de sistemas-mundo.

Permítanme enumerar algunas de esas preguntas fundamentales:

- ¿Cuál es la naturaleza del campo de saber distintivo que podemos llamar ciencia social, si es que lo hay? ¿Cómo definimos sus parámetros y su papel social? En particular: ¿de qué modos, si es que los hay, es posible distinguir ese campo de las humanidades, por un lado, y el de las ciencias naturales, por el otro?
- ¿Cuál es, teóricamente, la relación entre la ciencia social y los movimientos sociales? ¿Entre la ciencia social y las estructuras de poder?
- ¿Hay múltiples tipos de sistemas sociales (yo preferiría el concepto de "sistemas históricos"), y si es así, cuáles son los rasgos definitorios que los distinguen?
- ¿Esos sistemas históricos tienen una historia natural o no? Si es así, ¿puede decirse que esa historia es evolutiva?
- ¿Cómo se construye socialmente el EspacioTiempo y qué diferencias crea eso para la conceptualización subyacente en la actividad de la ciencia social?
- ¿Cuáles son los procesos de transición de un sistema histórico a otro? ¿Qué tipos de metáforas son plausibles: autoorganización, creatividad, orden surgido del caos?

- ¿Cuál es la relación teórica entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de una sociedad justa?
- ¿Cómo podemos concebir nuestro sistema histórico (el sistema mundial) actual? ¿Y qué podemos decir sobre su ascenso, su estructura y su futura extinción, a la luz de nuestras respuestas a las demás preguntas?

Como pueden ver, la última es la pregunta con que empezamos. Algunas de las otras preguntas han venido preocupando a varias personas que se consideran parte de la red de estudiosos dedicados al análisis de sistemas-mundo. Además, por supuesto, muchos otros estudiosos, presentes y pasados, se han preocupado por estas cuestiones, o al menos por algunas de ellas. Pero lo importante es ver que todas están interrelacionadas y en realidad sólo pueden ser respondidas cada una en relación con las otras, es decir, desde una perspectiva de análisis de sistemas-mundo.

El otro detalle importante es que hoy los analistas de sistemas-mundo, en conjunto, están mejor preparados que la mayoría de los científicos sociales para encarar esas cuestiones como un conjunto interrelacionado. Cuando empecemos a abordarlas de esa manera, ya no estaremos actuando principalmente como un movimiento dentro de la ciencia social, sino afirmando nuestro derecho a formular las cuestiones centrales de la empresa. ¿Es esto *hubris*? En realidad no. Como analistas de sistemas-mundo, sabemos que las actividades intelectuales no son simplemente cuestión de inteligencia o de voluntad, sino de momento social, en términos del sistema-mundo. Es porque el sistema histórico en que vivimos se halla en una crisis terminal por lo que existe una oportunidad de abordar esas preguntas en formas capaces de posibilitar construcciones sociales de racionalidad material. Los científicos sociales del siglo XIX, por inteligentes o geniales que fueran, no tenían esa posibilidad. Es porque la legitimidad de las jerarquías que son esenciales para la economía-mundo capitalista —jerarquías de clase, de raza, de género— están siendo objeto de un cuestionamiento radical (tanto política como intelectualmente) por lo que puede ser posible construir, por primera vez, una ciencia social más incluyente y relativamente más objetiva.

Son los tiempos los que hacen posible, de nuevo por primera vez, pararse en los hombros de aquellos gigantes del siglo XIX y ver algo más allá, a condición de que tengamos la energía y la voluntad ne-

cesarias. Son los tiempos los que nos permiten seguir, sin deshonrarnos, la exhortación de Danton: "*De l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace!*" ["¡Audacia, más audacia, siempre audacia!"] éstos son nuestros tiempos, y éste es el momento en que los científicos sociales demostrarán si serán o no capaces de construir una ciencia social que hable a la transformación social mundial que estaremos viviendo.

14. LA CIENCIA SOCIAL Y LA BÚSQUEDA DE UNA SOCIEDAD JUSTA*

Macro y micro constituyen una antinomia que ha sido ampliamente usada por mucho tiempo en todas las ciencias sociales y sin duda también en las ciencias naturales. En los últimos veinte años, la antinomia global/local también ha pasado a ser ampliamente usada en las ciencias sociales. Un tercer par de términos, estructura/agencia, también ha llegado a ser ampliamente adoptado y es central en la literatura reciente de estudios culturales. Las tres antinomias no son exactamente la misma, pero en las mentes de muchos estudiosos tienden a superponerse muy seriamente y como frases taquigráficas con frecuencia se usan como intercambiables.

Macro/micro es un par que tiene un tono meramente de preferencia. Algunos prefieren estudiar macrofenómenos, otros microfenómenos. Pero global/local, y más aún estructura/agencia, son pares que tienen pasiones adheridas. Muchos sienten que sólo lo global o sólo lo local tienen sentido como marcos de análisis. Y las tensiones que rodean al par estructura/agencia son quizás aún más fuertes. Con frecuencia esos términos se usan como clarinadas; muchos sienten que denotan la única racionalidad legítima para el trabajo académico.

¿Por qué tanta intensidad en este debate? No es difícil discernirlo. Estamos colectivamente enfrentados a un dilema que ha sido examinado por pensadores desde hace varios miles de años. Debajo de esas antinomias está el debate entre el determinismo y el libre albedrío, que ha encontrado innumerables avatares en la teología, en la filosofía y en la ciencia. Por lo tanto, no es un problema menor, ni uno sobre el cual, en el curso de esos miles de años, se haya llegado a un verdadero consenso. Creo que nuestra incapacidad de encontrar un camino para superar esa oposición constituye uno de los principales obstáculos a nuestra capacidad colectiva de crear una forma de saber adecuada para lo que según creo será un mun-

* Conferencia inaugural, Día de Estudio de la Ciencia Social, 1996, SISWO (Instituto de las Universidades Holandesas para la Coordinación de la Investigación en Ciencias Sociales), Amsterdam, 11 de abril de 1996.

do totalmente transformado en el siglo y milenio que se acercan. En consecuencia, me propongo examinar cómo se ha conducido ese antiguo debate en nuestra comunidad, es decir, en el marco de ese muy reciente constructo llamado "ciencia social". Me propongo sostener que lo que ha hecho insoluble el problema es la forma en que ha sido planteado hasta ahora. También me propongo sostener que hoy nos encontramos en un punto en el que podríamos ser capaces de superar las construcciones sociales del siglo XIX en formas que nos permitan avanzar constructivamente, y también colectivamente, en esta cuestión.

Permítanme comenzar con el determinismo y el libre albedrío en el discurso teológico. La idea de que todo está determinado parece derivar bastante directamente de la idea de la omnipotencia de Dios, que es central por lo menos para todas las religiones monoteístas. Por un lado, si hay un Dios omnipotente, entonces todo está determinado por la voluntad de Dios y sugerir cualquier otra cosa parecería una blasfemia. Por el otro, las iglesias del mundo están en el negocio de regular el comportamiento moral. Y el determinismo ofrece una excusa fácil al pecador. ¿Será que Dios determinó que pequemos? Y si es así, ¿debemos ir en contra de la voluntad de Dios? Éste es un enigma que ha perseguido a los teólogos desde que existen. Una salida es sostener que Dios nos ha concedido el libre albedrío, es decir, la opción de pecar o no pecar. Pero es una solución demasiado fácil. ¿Por qué Dios habría considerado necesario o deseable hacerlo? Nos hace aparecer como juguetes de Dios. Y además no ofrece una argumentación lógicamente sólida. Si Dios nos dio el libre albedrío, ¿podemos ejercerlo en formas imprevisibles? Y si es así, ¿es Dios omnipotente? Y si no, ¿puede decirse que tenemos realmente libre albedrío?

Permítanme decir una vez más cuánto me ha impresionado siempre la astucia de la tentativa de Calvino de resolver este dilema. La argumentación calvinista es muy sencilla. Nuestros destinos ciertamente no están predeterminados, no porque Dios no pueda predeterminar todo, sino porque si los humanos afirman que todo está predeterminado, con eso están limitando la capacidad de predeterminar de Dios. En realidad, dice Calvino, tal vez nosotros *no* podamos cambiar de opinión, pero Dios sí puede, o de lo contrario Dios no es omnipotente. Sin embargo, como ustedes saben bien, los calvinistas no eran gente que aceptara comportamientos inmorales. ¿Cómo entonces inducir a los humanos a hacer el esfuerzo necesa-

rio para comportarse de acuerdo con las normas que los calvinistas creían que debían observar? Recuérdese que Calvino formó parte de la tentativa de la Reforma de refutar la doctrina de la Iglesia católica de que las buenas obras son recompensadas por Dios (posición que, por derivación, justificaba la venta de indulgencias). Para salirse del trance, los calvinistas recurrieron al concepto de la gracia negativa, que en realidad es un dispositivo muy conocido y reciente de la ciencia, el concepto de refutación. Si bien no podemos conocer por anticipado quién se salva, porque eso limitaría las decisiones de Dios, sí podemos conocer por anticipado quién *no* se salva. Se afirmaba que Dios exhibe la perspectiva de la condenación en el comportamiento pecaminoso de los humanos, según define la Iglesia el comportamiento pecaminoso. Los que pecan seguramente *no* se salvan, porque Dios no permitiría que los salvados actuaran de ese modo.

La solución calvinista es tan astuta que posteriormente fue adoptada por su expresión sucesora, los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. La argumentación análoga era como sigue: no podemos saber con certeza quién está haciendo avanzar la revolución, pero sí podemos saber con certeza quién *no* la está haciendo avanzar, los que actúan en formas que son pecaminosas, es decir, en formas que van en contra de las decisiones de la organización revolucionaria. Todo miembro es un potencial pecador, aun cuando en el pasado haya sido un militante irreprochable. Por lo tanto, los miembros están continuamente sujetos al juicio de las autoridades revolucionarias en cuanto a si han actuado o no contra la voluntad de Dios, es decir, contra la voluntad de la organización revolucionaria.

Y no fueron sólo las organizaciones revolucionarias las que adoptaron la solución calvinista. En esencia, también la ciencia moderna la adoptó. Nunca podemos saber con certeza si un científico ha alcanzado la verdad, pero sí podemos saber cuando el científico ha pecado. Es cuando no ha seguido las normas de los métodos científicos apropiados, y por lo tanto ha dejado de ser "racional", es decir, cuando el científico se ha rebajado a la política, al periodismo, a la poesía o a cualquier otra de esas actividades nefarias.

La solución calvinista es astuta, pero tiene un inconveniente enorme. Confiere un poder desmesurado a esos humanos —las autoridades eclesiásticas, las autoridades revolucionarias, las autoridades científicas— que son los que interpretan si los actores humanos están o no mostrando signos de gracia negativa. ¿Quién guarda a

los guardianes? ¿Hay algún remedio para este inconveniente? El remedio consagrado es proclamar la virtud de la libertad humana. Aquel buen calvinista que fue John Milton escribió un poema maravilloso ensalzando ese remedio. Se llama ***El Paraíso perdido***. Muchos lectores han dicho que, detrás de su ostensible reivindicación de Dios, el verdadero héroe de Milton es Lucifer, y que la rebelión de Lucifer simboliza el intento de la humanidad de alzarse contra la imposición de la voluntad de un Dios invisible e imposible de conocer. Pero el remedio parece ser casi tan malo como la enfermedad. ¿Tendremos que alabar a Lucifer? Después de todo: ¿en interés de quién actúa él?

Vengo a inhumar a César, no a ensalzarlo.

Consideremos la Ilustración. ¿Cuál era el sermón? A mí me parece que el mensaje esencial era anticlerical: los humanos son capaces de juicio racional y por lo tanto son capaces de llegar tanto a la verdad como al bien directamente, a través de sus propios esfuerzos. La Ilustración representó el rechazo definitivo de las autoridades religiosas como árbitros tanto de la verdad como del bien. ¿Pero quién las sustituyó? Supongo que tenemos que decir que los filósofos. Kant estaba ansioso por arrebatar a los teólogos el derecho a juzgar tanto la verdad como el bien. Le resultó bastante fácil hacerlo en relación con la verdad, pero más difícil para el bien. Tras decidir que no es posible demostrar las leyes de la moralidad como si fueran leyes de la física, podría haberles dejado el bien a los teólogos. Pero no, insistió en que también allí los filósofos podían ofrecer la respuesta, que para Kant residía en el concepto del imperativo categórico.

Sin embargo, en el proceso de secularizar el saber los filósofos entronizaron la duda, y eso fue lo que después causó su ruina. Porque ahí vinieron los científicos a proclamar que los filósofos no eran otra cosa que teólogos disfrazados. Los científicos empezaron a cuestionar el derecho de los filósofos tanto como de los teólogos a proclamar la verdad, afirmando con gran estridencia que los científicos *no* eran filósofos. ¿Existe algo, preguntaban los científicos, que legitime las especulaciones, los raciocinios, de los filósofos, algo que nos permita decir que son verdaderos? Los científicos afirmaban que ellos, por el contrario, poseían una base firme para la verdad, la de la investigación empírica que conduce a hipótesis que se pueden poner a prueba y se ponen, a esos universales provisorios

llamados teoremas científicos. No obstante, los científicos, a diferencia de Kant, más prudentes o quizá menos valerosos que Kant, no querían tener nada que ver con las leyes morales. Por lo tanto, sólo afirmaban tener derecho a la mitad de la tarea que los filósofos habían heredado de los teólogos. Los científicos buscarían únicamente la verdad. En cuanto al bien, sugerían que no había ningún interés en buscarlo, afirmando que el bien es incapaz de ser un objeto de conocimiento tal como definía la ciencia el conocimiento.

La afirmación de los científicos de que la ciencia constituía el único camino para encontrar la verdad ganó un amplio apoyo cultural,y durante la última parte del siglo XVIII y la primera del XIX pasaron a ser los preeminentes constructores de saber. Sin embargo en esos mismos momentos ocurrió un pequeño acontecimiento llamado la Revolución francesa, acontecimiento cuyos protagonistas afirmaban estar actuando para impulsar el bien. Desde entonces la Revolución francesa ha funcionado como fuente de un sistema de creencias por lo menos tan poderoso como el representado por el ascenso de la ciencia al predominio cultural. En consecuencia, hemos pasado los últimos doscientos años tratando de volver a unir la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien. La ciencia social, tal como llegó a establecerse durante el siglo XIX, fue precisamente heredera de las dos búsquedas, y en cierto modo se propuso como el terreno en el que podían reconciliarse. Sin embargo, debo admitir que la ciencia social no ha tenido mucho éxito en su búsqueda, puesto que, lejos de reunificarlas, ella misma se ha visto desgarrada por la disonancia entre esas dos búsquedas.

La presión centrífuga de las "dos culturas" (como las llamamos ahora) ha sido impresionantemente fuerte. Ha aportado los temas centrales de la retórica del discurso público sobre el saber. Ha determinado las estructuras de las universidades en el curso de su reconstrucción y revigorización en el siglo XIX. Su continuada fuerza explica el grado persistentemente elevado de pasión en torno a las antinomias que he mencionado. Explica el hecho de que la ciencia social nunca ha alcanzado plena autonomía como campo de saber y nunca ha alcanzado el grado de estimación pública y de apoyo público al que aspira y que cree merecer.

El golfo entre las "dos culturas" fue una construcción deliberada de la ciencia newtoniano-cartesiana. En esa lucha, la ciencia estaba muy segura de sí misma, como lo ilustran bien dos afirmaciones famosas del marqués de Laplace. Una es su ingeniosa respuesta a la

pregunta de Napoleón sobre la ausencia de Dios en su física: "Señor, nunca he sentido necesidad de esa hipótesis."[1] La otra es su inflexible declaración acerca de cuánto puede conocer la ciencia:

> El estado presente del sistema de la naturaleza es evidentemente resultado de lo que era en el instante precedente, y si concebimos una Inteligencia que, por un momento determinado, abarca todas las relaciones de los seres del Universo, esa Inteligencia será capaz de determinar para cualquier instante del pasado o del futuro sus respectivas posiciones, movimientos y afectos en general.[2]

La ciencia triunfante no estaba dispuesta a admitir ninguna duda ni a compartir el escenario con nadie más.

La filosofía, y más en general lo que en el siglo XIX llegó a llamarse las humanidades, cayeron en la estimación pública y retrocedieron a una posición defensiva. Incapaces de negar la capacidad de la ciencia de explicar el mundo físico, abandonaron ese dominio por entero. En cambio insistieron en que existía otro dominio totalmente separado —el dominio humano, espiritual, moral— que era tan importante como el dominio de la ciencia o más. Es por eso por lo que, por lo menos en inglés, adoptaron el rótulo de humanidades. Intentaron excluir de ese dominio humano a la ciencia, o por lo menos relegarla a un papel muy secundario. Mientras las humanidades se dedicaban a la metafísica o a la literatura, la ciencia estaba completamente dispuesta a dejarse excluir, afirmando despectivamente que eran asuntos no científicos. Pero cuando el tema era la descripción y el análisis de la realidad social, no había acuerdo entre los dos campos, ni siquiera tácito. Las dos culturas afirmaban tener derecho a ese campo.

Lentamente —y también, digámoslo, tímidamente— fue surgiendo un grupo de especialistas profesionales del estudio de la realidad social. En muchos aspectos la historia más interesante es la de la historia. De todos los campos de lo que hoy llamamos ciencia social, la historia es la que tiene un linaje más largo. El concepto y el

[1] Cit. en Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 1979, p. 255

[2] Cit. en Roger Hahn, *Laplace as a Newtonian Scientist* (trabajo leído en un Seminario sobre la Influencia Newtoniana celebrado en la Clark Library, 8 de abril de 1967), Los Ángeles, University of California, William Andrews Clark Memorial Library, 1967, p. 15.

término existían mucho antes del siglo XIX. Pero la base de la disciplina moderna de la historia es la revolución historiográfica que asociamos con Leopold von Ranke. Y la versión moderna de la historia, que Ranke y sus colegas llamaron *Geschichte* y no *Historie*, era extraordinariamente cientificista en sus premisas fundamentales. Sus practicantes afirmaban que la realidad social era cognoscible. Afirmaban que ese conocimiento podía ser objetivo –es decir, que había afirmaciones correctas e incorrectas sobre el pasado– y que los historiadores tenían el deber de escribir la historia "tal como fue", y por eso la llamaron *Geschichte*. Afirmaban que los estudiosos no deben introducir sus tendencias en el análisis de los datos ni en su interpretación. Por lo tanto, afirmaban que los estudiosos debían presentar pruebas de sus aseveraciones, pruebas basadas en la investigación empírica, pruebas que pudieran someterse al control y la verificación de la comunidad de estudiosos. De hecho incluso definieron qué tipo de datos constituían pruebas aceptables (documentos primarios de archivo). Con todo eso intentaban circunscribir las prácticas de la "disciplina" y eliminar de la historia cualquier cosa que fuera "filosófica", es decir, especulativa, deductiva, mítica. He denominado esa actitud "la historia en busca de la ciencia".[3] Pero en la práctica los historiadores demostraron ser científicos muy tímidos. Querían mantenerse apegados a sus datos y limitar las afirmaciones causales a afirmaciones de secuencias inmediatas, secuencias inmediatas particulares. Temían a las "generalizaciones", que es como llamaban tanto a las deducciones de patrones de conducta a partir de casos específicos como a las afirmaciones de secuencias en las que dos variables estaban menos que inmediatamente ligadas en el tiempo y el espacio. Podemos ser generosos y decir que lo hicieron porque eran sensibles a la fragilidad de la base que los datos empíricos reunidos en el siglo XIX ofrecían para deducciones sólidas. Pero, en todo caso, los perseguía el miedo de que generalizar fuese filosofar, es decir, ser anticientífico. Y así llegaron a idolatrar lo particular, lo idiográfico, incluso lo único, y en consecuencia a rehuir, en su mayoría, el rótulo de ciencia social, a pesar de que andaban "en busca de la ciencia".

Otros practicantes fueron más audaces. En general, las incipientes disciplinas de la economía, la sociología y la ciencia política se

[3] Immanuel Wallerstein, "History in Search of Science", *Review* 19, núm. 1, invierno de 1996, pp. 11-22.

envolvieron en el manto y el mantra de la "ciencia social", apropiándose los métodos y los honores de la ciencia triunfante (con frecuencia, nótese, ante el desprecio y/o la indignación de los científicos naturales). Esas disciplinas de la ciencia social se consideraban a sí mismas nomotéticas, en busca de leyes universales, tomando conscientemente como modelo el buen ejemplo de la física (lo mejor que podían). Por supuesto, tenían que admitir que la calidad de sus datos y la plausibilidad /validez de sus teoremas estaban muy por debajo del nivel alcanzado por sus cofrades en las ciencias físicas, pero afirmaban en tono desafiante su optimismo sobre el futuro progreso de sus habilidades científicas.

Quisiera subrayar que ese gran *Methodenstreit*, como se le llamó, entre la historia idiográfica y el trío nomotético de las ciencias sociales "verdaderas" fue en muchos sentidos puro ruido, ya que *ambas* partes de ese debate disciplinario y metodológico reconocían plenamente la superioridad de la ciencia sobre la filosofía. De hecho la ciencia podría haber ganado sin esfuerzo la batalla por el alma de la ciencia social si los científicos naturales no se hubieran mostrado bastante *snobs*, negándose a conceder a los científicos sociales que los importunaban la calidad de miembros plenos de la fraternidad.

Hasta 1945 la historia y el trío nomotético fueron más o menos las ciencias sociales del mundo civilizado, por el mundo civilizado y sobre el mundo civilizado. Para ocuparse del mundo colonizado de lo que se llamaba los pueblos primitivos se construyó una disciplina de ciencia social separada, la antropología, con su conjunto separado de métodos y tradiciones. Y la otra mitad del mundo, la de las llamadas grandes civilizaciones no occidentales —es decir, China, India, el mundo árabe islámico, entre otros— se dejó a cargo de un grupo especial de personas dedicadas a algo a lo que se dio el nombre de "estudios orientales", disciplina que insistía en su carácter humanístico y se negaba a ser considerada parte de las ciencias sociales. Hoy es evidente por qué la división entre una ciencia social por y para el mundo civilizado y una segunda ciencia social por y para el resto del mundo parecía tan natural a los estudiosos europeos del siglo XIX, y por qué hoy parece tan absurda. No voy a extenderme sobre esto.[4] Solamente quiero señalar que tanto los antro-

[4] Véase Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciencies: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996 [*Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI, 1996].

pólogos como los orientalistas, en virtud de la lógica de dedicarse a una ciencia social sobre los otros/el mundo no moderno/los bárbaros, se sintieron mucho más cómodos del lado idiográfico del *Methodenstreit*, puesto que las implicaciones universalistas de la ciencia social nomotética parecían no dejar espacio para lo que ellos querían decir.

En el siglo XIX, idiógrafos y nomotéticos rivalizaban enérgicamente en torno a quién podía ser más objetivo en su trabajo, lo que tuvo una consecuencia extraña para la distinción macro/micro. Si examinamos las primeras obras y las principales figuras en cada una de esas disciplinas incipientes, observamos que escribían sobre temas muy amplios, como la historia universal o las etapas de la civilización. Y los títulos de sus obras tendían a abarcarlo todo. Eso se adecuaba perfectamente al viraje que el pensamiento moderno estaba dando en ese siglo, el viraje hacia la evolución como la metáfora fundamental. Esos libros eran muy "macro" en el gran alcance de sus temas y describían la evolución de la humanidad. Rara vez eran monográficos. Pero esa calidad macro de la investigación aparentemente no duró mucho.

En el interés por crear estructuras corporativas, las distintas disciplinas de la ciencia social trataron de controlar los patrones de preparación y de carrera de los que habían de ingresar a la fraternidad. Insistían tanto en la originalidad como en la objetividad y eso los ponía en contra de los macroestudios. La originalidad exigía que cada estudioso sucesivo dijera algo nuevo y la manera más fácil de hacerlo era dividir el campo de estudio en temas de alcance cada vez menor, en términos de tiempo, de espacio y de todas las variables consideradas. El proceso de subdivisión abría posibilidades interminables de no repetir el trabajo de estudiosos anteriores. Y al circunscribir su campo las disciplinas creían estar ofreciendo a los estudiosos cada vez más posibilidades de ser cuidadosos en la recolección y el análisis de sus datos. Era la mentalidad del microscopio y conducía a los estudiosos a utilizar microscopios cada vez más potentes. Encajaba perfectamente con un *ethos* reduccionista.

Esa microscopización de la ciencia social reforzó el golfo entre ciencia social idiográfica y nomotética. Los dos campos estaban igualmente en busca de la objetividad, pero los caminos que seguían para alcanzarla eran diametralmente opuestos, porque destacaban riesgos opuestos de la subjetividad. El campo idiográfico tenía dos temores principales. Para éste, el peligro de la subjetividad

derivaba por un lado de una comprensión inadecuada del contexto y por el otro de la intrusión del interés particular propio. En la medida en que uno dependía de los documentos primarios, estaba obligado a leerlos correctamente y no en forma anacrónica o a través del prisma de otra cultura. Eso requería un conocimiento considerable del contexto: el detalle empírico, la definición de los límites, el uso del lenguaje (incluso en muchos casos la escritura) y las alusiones culturales contenidas en los documentos. Por eso los estudiosos intentaban ser hermenéuticos, es decir, penetrar en la mentalidad de personas y grupos muy alejados de ellos y tratar de ver el mundo como lo veían las personas en estudio. Eso requería una prolongada inmersión en el lenguaje y la cultura en observación. Para los historiadores, por lo tanto, lo más fácil parecía ser estudiar su propia nación/cultura, en la que ya estaban inmersos. Para los antropólogos, que por definición no podían tomar ese camino, la inversión necesaria para llegar a saber lo suficiente para estudiar a un grupo particular de "otros" era tan grande, que parecía sensato dedicar la vida entera al estudio de uno solo de esos pueblos. En cuanto a los estudiosos orientalistas, hacer sus ejercicios filológicos bien requería perfeccionar complejas destrezas lingüísticas durante toda la vida. Por lo tanto, para cada campo había presiones objetivas que empujaban a los estudiosos a reducir el objeto de su investigación y a alcanzar niveles de especialización tales que al máximo había un puñado de personas en el mundo con un perfil de saberes similar.

El problema de no involucrarse era serio también para los estudiosos idiográficos. Los historiadores lo resolvieron primero insistiendo en que no se podía escribir historia sobre el presente y terminar después en el "pasado", en un punto relativamente distante del presente. El argumento era que todos inevitablemente estamos políticamente comprometidos en el presente, pero a medida que retrocedemos en el tiempo podemos sentirnos menos involucrados. Reforzaba eso el hecho de que los historiadores habían pasado a depender de los archivos, y los estados que proveían el material de los archivos no estaban (ni están) dispuestos a poner a disposición de todos los documentos referentes a los acontecimientos en curso, por razones obvias. Los orientalistas aseguraron su neutralidad evitando cualquier contacto real con las civilizaciones que estudiaban. La suya era una disciplina principalmente filológica y vivían inmersos en la lectura de textos, tarea que en su mayor parte podían hacer y hacían en sus oficinas. En

cuanto a los antropólogos, el gran temor en la disciplina era que algún colega se "volviera indígena" y en consecuencia incapaz de seguir desempeñando el papel de observador científico. El principal control utilizado era asegurar que el antropólogo no permaneciera demasiado tiempo en el "campo". Todas esas soluciones destacaban el distanciamiento como medio de controlar el sesgo subjetivo. Y la validez a su vez estaba asegurada por las destrezas interpretativas de estudiosos cuidadosamente preparados.

El trío nomotético de economía, ciencia política y sociología volvió esas técnicas patas arriba. Como medio de evitar el sesgo subjetivo destacaron no la lejanía sino la proximidad, pero era un tipo de proximidad muy particular. Definían los datos objetivos como datos replicables, es decir, precisamente datos que *no* eran resultado de una "interpretación". Cuanto más cuantitativos los datos, más fácil era replicarlos. Pero los datos del pasado o de partes remotas del mundo carecían de base infraestructural para las necesarias garantías de calidad, de "dureza". Todo lo contrario: los mejores datos eran los más recientes y los recolectados en los países con la mejor infraestructura para el registro de datos. Los datos más antiguos o remotos eran necesariamente incompletos, aproximativos, quizás incluso míticos. Podrían ser suficientes para los fines del periodismo o los relatos de viajes, pero no para la ciencia. Además incluso los datos recién recogidos se volvían rápidamente obsoletos, puesto que el paso del tiempo traía formas cada vez mejores de recoger datos, especialmente en términos de la comparabilidad de datos recogidos en dos o más sitios. De manera que el trío nomotético retrocedió hacia el presente, incluso el presente inmediato e instantáneo.

Además, en la medida en que uno quería llevar a cabo operaciones sofisticadas sobre datos cuantitativos, era óptimo reducir el número de variables y utilizar indicadores sobre los cuales se podían recoger buenos datos, datos duros. Así, la confiabilidad impulsó a esos científicos a estrechar constantemente el alcance temporal y espacial de sus análisis y a no poner a prueba más que proposiciones cuidadosamente limitadas. Uno podría entonces preguntarse acerca de la validez de los resultados, pero ese problema lo resolvían las premisas epistemológicas. En la medida en que uno creía que existían leyes universales de comportamiento humano, el lugar de la investigación pasaba a ser irrelevante. Uno escogía el lugar para la recolección de datos según la calidad de los datos que era posible obtener, no por su significación superior.

De esto yo extraigo la conclusión de que los grandes debates metodológicos que ilustraron la construcción histórica de las ciencias sociales fueron falsos debates, que nos distrajeron y nos impidieron darnos cuenta del grado en que el "divorcio" entre la filosofía y la ciencia había eliminado efectivamente la búsqueda del bien del reino del saber y circunscrito la búsqueda de la verdad a la forma de un positivismo microscópico que adoptaba muchas formas. Las esperanzas iniciales de los científicos sociales de que podrían ser los reyes-filósofos modernos resultaron ser totalmente vanas, y los científicos sociales se conformaron con ser las sirvientas del reformismo gubernamental. Cuando lo hacían abiertamente lo llamaban ciencia social aplicada. Pero la mayoría de las veces lo hacían en forma vergonzante, afirmando que su papel consistía únicamente en realizar la investigación y que tocaba a otros, las personas políticas, extraer de esa investigación las conclusiones que parecían derivar de ella. En suma, la neutralidad del estudioso pasó a ser la hoja de parra de su vergüenza, por haber comido la manzana del saber.

Mientras el mundo moderno parecía ser una larga historia de éxito del triunfo tecnológico, subsistió la base política necesaria para mantener cierto equilibrio en el sistema. En medio del éxito, el mundo de la ciencia recibía un honor tras otro en el sistema, como si fuera responsable del triunfo. Las ciencias sociales fueron arrastradas por la ola. Nadie cuestionaba seriamente las premisas fundamentales del saber. Los muchos males del sistema -del racismo al sexismo y el colonialismo como expresiones de la polarización manifiestamente creciente del mundo, de movimientos fascistas a gulags socialistas a formalismos liberales como modos alternativos de suprimir la democratización— todos eran definidos como problemas transitorios porque se pensaba que todos podrían ser controlados eventualmente, como otras tantas desviaciones turbulentas de la norma, en un mundo en el que la trayectoria siempre volvía a la curva del equilibrio lineal en movimiento ascendente. Las personas políticas de todo tipo prometían que el bien estaba ahí al final del horizonte, perspectiva presumiblemente garantizada por el continuo progreso en la búsqueda de la verdad.

Era una ilusión, la ilusión originada por la separación y reificación de las dos culturas. Sin duda la separación de las dos culturas era uno de los principales factores que empujaban a las trayectorias alejándolas del equilibrio. En realidad el saber es una empresa sin-

gular, y no hay contradicciones fundamentales entre el modo en que lo perseguimos en el mundo natural y en el mundo humano, porque ambos son partes integrantes de un universo singular. Y el saber tampoco está separado de la creatividad o la aventura, o la búsqueda de la sociedad buena. Por supuesto, el saber siempre será una búsqueda, nunca un punto de llegada. Pero es justamente eso lo que nos permite ver que macro y micro, lo global y lo local, y sobre todo la estructura y la agencia no son antinomias insuperables sino más bien yin y yang.

En los últimos veinte años ha habido dos procesos intelectuales notables que constituyen una tendencia enteramente nueva, signo de que es posible que el mundo esté ya en proceso de superar las dos culturas. Esas tendencias sólo marginalmente son obra de científicos sociales, pero son extraordinariamente alentadoras acerca del futuro de la ciencia social. Me refiero a lo que ha sido llamado estudios de la complejidad en las ciencias naturales y lo que se ha llamado estudios culturales en las humanidades. No voy a pasar revista a la literatura ya inmensa de cada uno de esos dos campos. Más bien trataré de ubicarlos en términos de sus relaciones epistemológicas para el saber y sus implicaciones para las ciencias sociales.

¿Por qué los estudios de la complejidad llevan ese nombre? Es porque rechazan una de las premisas más básicas de la empresa científica moderna. La ciencia newtoniana suponía que había fórmulas subyacentes simples que lo explicaban todo. Einstein deploraba que $e = mc^2$ explicara solamente la mitad del universo. Él buscaba la teoría del campo unificado que lo explicaría todo en una ecuación igualmente simple. Los estudios de la complejidad sostienen que tales fórmulas pueden ser en el mejor de los casos parciales, y como máximo explicar el pasado, jamás el futuro. (Por supuesto, debemos tener cuidado de distinguir entre la dudosa creencia de que la verdad es simple y el sensato mandamiento metodológico de la navaja de Occam, de que siempre debemos tratar de eliminar de nuestro razonamiento los firuletes lógicos y sólo incluir en nuestras ecuaciones los términos necesarios para exponerlas con claridad.)

¿Por qué la verdad es compleja? Porque la realidad es compleja. Y la realidad es compleja por una razón esencial: la flecha del tiempo. Todo afecta a todo, y a medida que transcurre el tiempo lo que es todo se expande inexorablemente. En cierto sentido, nada se elimina, aunque muchas cosas se atenúan o se vuelven borrosas. El universo continúa —tiene una vida— en su desorden ordenado o su

orden desordenado. Desde luego, hay innumerables patrones ordenados provisorios, autoestablecidos, que mantienen todo unido y crean una aparente coherencia. Pero ninguno es perfecto porque por supuesto el orden perfecto es la muerte, y en todo caso nunca ha existido un orden duradero. El orden perfecto es lo que queremos decir con Dios, que por definición está más allá del universo conocido. Así los átomos, las galaxias y la biota siguen sus caminos, su evolución si se quiere, hasta que las contradicciones internas de sus estructuras los apartan más y más de cualquier equilibrio provisorio de que gocen. Esas estructuras en evolución repetidamente alcanzan puntos en los que sus equilibrios ya no se pueden restaurar, puntos de bifurcación, y entonces hay que hallar nuevos caminos, establecer nuevos órdenes, pero nunca podemos saber de antemano cómo serán esos órdenes.

La visión del universo que deriva de este modelo es intrínsecamente no determinista, puesto que las combinaciones aleatorias son demasiadas, el número de pequeñas decisiones excesivo, para que podamos predecir hacia dónde se moverá el universo. Pero eso no quiere decir que el universo pueda moverse en cualquier dirección. Es hijo de su propio pasado, que ha creado los parámetros dentro de los cuales se escogen esos nuevos caminos. Desde luego, es posible hacer afirmaciones sobre nuestras trayectorias presentes, y es posible hacerlas con cuidado, es decir, formularlas cuantitativamente. Pero si tratamos de exagerar la exactitud de los datos, los matemáticos nos dicen que obtenemos resultados inestables.[5]

Si los físicos y los matemáticos ahora nos están diciendo que en su campo la verdad es compleja e indeterminada y depende de la flecha del tiempo, ¿qué significa eso para los científicos sociales? Porque está claro que, de todos los sistemas del universo, los sistemas sociales humanos son las estructuras más complejas que existen, las que tienen los equilibrios estables más breves, las que tienen que tomar en cuenta más variables externas, las más difíciles de estudiar.

Lo único que podemos hacer es lo único que pueden hacer los científicos naturales. Podemos buscar patrones interpretativos de

[5] "El cristal se ha hecho trizas", nos dice Ivar Ekeland. "El enfoque cualitativo no es un mero sustituto de los métodos cuantitativos. Puede conducir a grandes avances teóricos, como en la dinámica de fluidos. También tiene una ventaja significativa sobre los métodos cuantitativos, a saber, la estabilidad." (*Mathematics and the Unexpected*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 73.)

dos tipos. Podemos buscar lo que podríamos llamar patrones interpretativos *formales*, del tipo de los que afirman, por ejemplo, que todos los sistemas sociales humanos son sistemas sociales históricos, no sólo en el sentido de que siguen una trayectoria histórica, sino en el sentido de que nacen o surgen en determinados momentos y lugares por razones específicas, operan de acuerdo con conjuntos de reglas específicos por razones específicas, y llegan a su fin o mueren o se desintegran en momentos y lugares determinados porque ya no pueden manejar sus contradicciones por conjuntos de razones específicos. Por supuesto, esos patrones interpretativos formales están ellos mismos sujetos a una relevancia finita. Un buen día es posible que un patrón particular determinado ya no funcione, aunque por el momento ese día pueda parecernos remoto.

Sin embargo, también podemos buscar lo que podríamos llamar patrones interpretativos *sustantivos*, como la descripción de las reglas de un sistema social histórico particular. Por ejemplo, cuando digo que el sistema mundial moderno es una economía-mundo capitalista, estoy afirmando la existencia de un patrón sustantivo particular. Por supuesto, es discutible, y ha sido muy discutido. Además, como una serie de cajas una dentro de la otra, hay patrones sustantivos dentro de otros patrones sustantivos, de manera que aun cuando estemos de acuerdo en que el mundo en que vivimos es una economía-mundo capitalista, podemos, sin embargo, diferir sobre si ha pasado por etapas discernibles o sobre si el intercambio desigual ha sido su norma, o sobre innumerables otros aspectos de su funcionamiento.

Lo esencial que debemos notar acerca de los estudios de la complejidad es que en ningún sentido han rechazado el análisis, sino sólo el determinismo newtoniano. Pero al volver patas arriba algunas premisas, y en particular al rechazar el concepto de reversibilidad en favor del concepto de la flecha del tiempo, las ciencias naturales están dando un paso gigantesco en dirección al terreno tradicional de la ciencia social, la explicación de la realidad como realidad construida.

Si nos volvemos ahora a los estudios culturales, empecemos con la misma pregunta. ¿Por qué se llaman estudios culturales? Para un grupo de estudiosos tan interesados en el análisis lingüístico, hasta donde yo sé esta pregunta nunca se ha planteado. Lo primero que observo es que los estudios culturales no son en realidad estudios de la cultura sino estudios de productos culturales. Eso es conse-

cuencia de su profundo arraigo en las humanidades y a su vez explica su profunda atracción hacia las humanidades. Porque en la división de las dos culturas, a las humanidades se les asignó por encima de todo el dominio de los productos culturales.

También se les asignó el dominio del bien, pero se mostraron muy renuentes a tomar posesión de él. Parecía tan político, tan no cultural, tan transitorio y etéreo, tan carente de continuidades eternas. El camino personal de Wordsworth de poeta de la Revolución francesa a poeta de la poesía ilustra la repetida fuga de los artistas y los estudiosos de los productos culturales al terreno más seguro de "el arte por el arte", un volverse hacia adentro estético. Se consolaban con los versos de Keats en su "Oda sobre una urna griega": "La belleza es verdad, la verdad belleza –eso es todo / lo que sabes sobre la tierra, y todo lo que necesitas saber."

Claro que siempre ha habido quienes afirmaban que los productos culturales eran producto de la cultura y que eso se podía explicar en términos de las estructuras del sistema. En realidad los estudios culturales tal como los conocemos hoy se originaron en Inglaterra en los años cincuenta con personas que debatían este antiguo tema. Recordamos que andaban en busca de una cultura de los trabajadores. Pero después los sistemas culturales tomaron un giro que ha sido calificado de lingüístico o hermenéutico, pero que yo considero un giro de 1968. Las revoluciones de 1968 se hicieron contra el centro liberal y presentaron el argumento no sólo de que la Vieja Izquierda formaba parte de ese centro liberal, sino también de que ese centro liberal era tan peligroso como los verdaderos conservadores (o más).

En términos del estudio de productos culturales, significaba que el enemigo pasaba a ser no sólo los que estudiaban productos culturales de acuerdo con normas estéticas tradicionales y conservadoras (los llamados cánones), sino también los que querían analizar los productos culturales en términos de sus presuntas explicaciones de la economía política (la Vieja Izquierda). A continuación vino una explosión en la que todo fue desconstruido. Pero ¿qué es ese ejercicio? A mí me parece que esencialmente consiste en afirmar la inexistencia de una ética absoluta, en insistir en que debemos explicar cómo determinados productos culturales fueron producidos cuando lo fueron y por qué en esa forma, y después pasar a preguntar cómo fueron *y son* recibidos por otros y por qué razones.

Es evidente que aquí estamos metidos en una actividad muy com-

pleja, una actividad en la que los equilibrios (los cánones) son en el mejor de los casos transitorios y en la que no puede haber futuro determinado, porque los elementos aleatorios son demasiado vastos. En el proceso, el estudio de los productos culturales salió del terreno tradicional de las humanidades y pasó al campo de las ciencias sociales, la explicación de la realidad como una realidad construida. Ésta por supuesto es una de las razones por las que tantos científicos sociales se mostraron receptivos.

El desplazamiento de científicos naturales hacia las ciencias sociales (estudios de la complejidad) y el movimiento de estudiosos de las humanidades hacia las ciencias sociales (estudios culturales) no se dieron sin oposición dentro de las ciencias naturales y de las humanidades. En realidad ha habido una oposición feroz, pero me parece que ha sido en buena parte una operación de retaguardia. Además, ni los proponentes de los estudios de la complejidad ni los de los estudios culturales dijeron que estaban pasando al campo de las ciencias sociales. Y tampoco todos (ni siquiera la mayoría) los científicos sociales analizan la situación en esa forma.

Pero es hora de llamar a las cosas por su nombre. Estamos en proceso de superar las dos culturas por la vía de la cientificación de todo el saber, por el reconocimiento de que la realidad es una realidad construida y de que el propósito de la actividad científica/filosófica es llegar a interpretaciones plausibles y utilizables de esa realidad, interpretaciones que serán inevitablemente transitorias, pero, sin embargo, correctas, o más correctas, para su momento, que otras interpretaciones. Pero si la realidad es una realidad construida, entonces los constructores son los actores en el mundo real, no los estudiosos. El papel de los estudiosos no es construir la realidad, sino entender cómo fue construida y poner a prueba las múltiples construcciones sociales de la realidad una contra otra. En ese sentido, es un juego de espejos interminable. Intentamos descubrir la realidad con base en la cual hemos construido la realidad. Y cuando la descubrimos, tratamos de entender cómo esa realidad subyacente fue a su vez construida. En esa navegación entre los espejos, sin embargo, hay análisis académicos más correctos y menos correctos. Esos análisis académicos que son más correctos son más socialmente útiles en cuanto ayudan al mundo a construir una realidad materialmente más racional. Por eso la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien están inextricablemente vinculadas entre sí. Todos estamos involucrados, y simultáneamente, en ambas.

En su último libro, Ilya Prigogine dice dos cosas muy sencillamente: "Lo posible es más rico que lo real. La naturaleza en efecto nos presenta la imagen de la creación, de lo imprevisible, de la novedad"; y "La ciencia es un diálogo con la naturaleza".[6] Quisiera tomar esos dos temas como base para mis observaciones finales.

Lo posible es más rico que lo real. ¿Quién puede saber esto mejor que los científicos sociales? ¿Por qué tenemos tanto miedo de discutir lo posible, de analizar lo posible, de explorar lo posible? Debemos colocar no la utopía, pero sí la utopística, en el centro de las ciencias sociales. La utopística es el análisis de las utopías posibles, sus limitaciones y los obstáculos para alcanzarlas. Es el estudio analítico de alternativas históricas reales en el presente. Es la conciliación de la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien.

La utopística representa una responsabilidad continuada de los científicos sociales. Pero representa una tarea particularmente urgente cuando la gama de opciones es amplia. ¿Cuándo ocurre eso? Justamente cuando el sistema social histórico del que formamos parte está más lejos del equilibrio, cuando las fluctuaciones son mayores, cuando las bifurcaciones están más cerca, cuando las pequeñas aportaciones tienen grandes resultados. Ése es el momento que estamos viviendo ahora y estaremos viviendo durante los próximos veinticinco a cincuenta años.[7]

Si hemos de tomar en serio la utopística, debemos dejar de pelear por problemas inexistentes, y el primero de esos problemas es el del determinismo contra el libre albedrío, o la estructura contra la agencia, o lo global contra lo local, o lo macro contra lo micro. Me parece que lo que ahora podemos ver con claridad es que esas antinomias no son cuestión de corrección, ni siquiera de preferencia, sino de momento y de profundidad de perspectiva. Para periodos muy largos o muy cortos, y desde perspectivas muy profundas o muy planas, las cosas parecen estar determinadas, pero en la vasta zona intermedia las cosas parecen ser cuestión de libre albedrío. Siempre podemos desplazar nuestro ángulo de visión para obtener evidencia de determinismo o de libre albedrío, según queramos.

¿Pero qué significa decir que algo está determinado? En el rei-

[6] Ilya Prigogine, *La fin des certitudes,* París, Odile Jacob, 1996, pp. 83, 177.

[7] No tengo espacio para extenderme sobre esto aquí, pero lo he detallado anteriormente en "Peace, Stability, and Legitimacy, 1990-2025/2050", en *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995, pp. 25-45 [*Después del liberalismo,* México, Siglo XXI, 1996, pp. 28-48].

no de la teología puedo entenderlo. Significa que creemos que hay un Dios omnipotente y él lo ha determinado todo. Aun ahí muy pronto nos metemos en problemas, como ya he sugerido. Pero por lo menos, como habría dicho Aristóteles, tenemos una causa eficiente. Pero si digo que la posibilidad de reducir el desempleo en Europa está determinada, ¿quién o qué está haciendo esa determinación, y hasta dónde debemos remontarnos en su estudio? Aun cuando ustedes llegaran a convencerme de que eso tiene algún significado analítico (y eso sería difícil), ¿tiene alguna relevancia práctica? ¿Pero se deriva de esto que es simplemente cuestión de libre albedrío, y que si los políticos, los empresarios o los dirigentes sindicales holandeses o alemanes o franceses hicieran determinadas cosas, entonces yo podría asegurar que el desempleo realmente se reducirá? Aun cuando ellos, o yo, supiéramos cuáles son esas cosas, o creyéramos saberlo, ¿qué nos motivaría a hacerlas ahora si no las hicimos antes? Y si hubiese una respuesta a esto, ¿significa eso que nuestro libre albedrío está determinado por algo anterior? Y si es así, ¿qué? Es ésta una cadena de secuencias sin fin y sin sentido. Empezando con el libre albedrío terminamos en el determinismo, y si empezamos con el determinismo terminamos en el libre albedrío.

¿No sería posible abordar esto de otro modo? Aceptemos que estamos tratando de entender la complejidad, de "interpretarla" en forma útil y plausible. Podríamos empezar por la sencilla tarea de ubicar aparentes regularidades. También podríamos intentar evaluar provisionalmente la fuerza relativa de diversas limitaciones a la acción individual y colectiva. A esa tarea podríamos llamarla ubicación de estructuras de *longue durée*. Digo que es una tarea sencilla, pero por supuesto no es en absoluto una tarea fácil. Es sencilla en el sentido de que explica poco, y también en el sentido de que es una tarea previa, es decir, previa a otras tareas más complejas. Si no tenemos claras en la mente las estructuras, no podemos pasar a analizar cosas más complejas, como por ejemplo, las llamadas microhistorias o textos o patrones de votación.

Analizar las estructuras no limita cualquier agencia que exista. En realidad, es sólo cuando hemos dominado las estructuras cuando hemos inventado "narraciones maestras" que sean plausibles, relevantes y provisionalmente válidas, cuando podemos empezar a ejercer el tipo de juicio que el concepto de agencia implica. De otro modo lo que llamamos agencia es ciega, y si es ciega es manipulada, si no directa-

mente entonces indirectamente. Estamos viendo las sombras en la caverna de Platón y pensando que podemos afectarlas.

Y esto me lleva al segundo apotegma de Prigogine: "La ciencia es un diálogo con la naturaleza." En un diálogo hay dos interlocutores. ¿Quiénes son en este caso? ¿La ciencia es un científico o la comunidad de científicos o alguna organización científica particular, o varias, o es cualquier persona en la medida en que él o ella es un ser pensante? ¿Y la naturaleza es una entidad viviente, una especie de dios panteísta, o Dios omnipotente? Creo que no sabemos con certeza quiénes son los que participan en ese diálogo. La búsqueda de los interlocutores en el diálogo es parte del diálogo mismo. Lo que debemos mantener constante es la posibilidad de saber más y actuar mejor. Esto sigue siendo sólo una posibilidad, pero no es inalcanzable. Y el comienzo de la realización de esa posibilidad es dejar de debatir los falsos problemas del pasado, erigidos para distraernos de caminos más fructíferos. La ciencia está en sus comienzos. Todo el saber es saber social. Y la ciencia social afirma ser el sitio de autorreflexión del saber, afirmación que no hace contra la filosofía ni contra las ciencias naturales, sino unida a ellas.

Tanto como creo que los próximos veinticinco-cincuenta años serán terribles en términos de las relaciones sociales humanas –el periodo de desintegración de nuestro sistema social histórico y de transición hacia una alternativa incierta–, también creo que los próximos veinticinco-cincuenta años serán excepcionalmente estimulantes en el mundo del saber. La crisis sistémica impondrá la reflexión social. Veo la posibilidad de terminar definitivamente con el divorcio entre ciencia y filosofía, y como ya he dicho, veo la ciencia social como el terreno inevitable de un mundo del saber reunificado. No podemos saber lo que eso producirá. Pero sólo puedo pensar, como Wordsworth acerca de la Revolución francesa en *The Preludes*: "En aquel amanecer, estar vivo era una bendición. / ¡Pero ser joven era el Paraíso mismo!"

15. EL LEGADO DE LA SOCIOLOGÍA, LA PROMESA DE LA CIENCIA SOCIAL*

Estamos reunidos aquí para discutir "El saber social: legado, desafíos, perspectivas", Razonaré que nuestro legado es algo que denominaré "la cultura de la sociología", e intentaré definir lo que creo es eso. Argüiré también que, ya durante varias décadas, ha habido retos significativos precisamente a esa cultura. Estos retos consisten esencialmente en llamados a impensar la cultura de la sociología. Dadas tanto la persistente reafirmación de la cultura de la sociología como la fuerza de esos retos, intentaré finalmente persuadirles de que la única perspectiva disponible –plausible y provechosa– es la creación de una nueva cultura abierta, esta vez no de la sociología sino de la ciencia social, y (más importantemente) una que esté ubicada dentro de un mundo de saber epistemológicamente reunificado.

Nosotros dividimos y enlazamos el saber de tres modos distintos: intelectualmente, como disciplinas; organizacionalmente, como estructuras corporativas; y culturalmente, como comunidades de estudiosos que comparten ciertas premisas elementales. Podemos pensar una disciplina como una construcción intelectual, una especie de artefacto heurístico. Es una manera de reclamar un así llamado ámbito de estudio, con su región particular, sus métodos apropiados y, por ende, sus fronteras. Es una disciplina en el sentido de que busca disciplinar el intelecto. Una disciplina define no sólo algo sobre lo cual se piensa, y cómo se piensa, sino también aquello que cae fuera de su esfera de alcance. Decir que un tema dado es una disciplina es decir no sólo lo que es sino también lo que no es. Por consiguiente, afirmar que la sociología es una disciplina es, entre otras cosas, afirmar que no es economía o historia o antropología. Y se dice que la sociología no es igual a estos otros nombres porque se considera que tiene un campo diferente de estudio, una serie diferente de métodos, un acercamiento distinto al saber social.

* Discurso presidencial, XIV Congreso Mundial de la Sociología, Montreal, 26 de julio de 1988.

La sociología, en cuanto disciplina, fue una innovación de finales del siglo XIX, junto a las otras disciplinas que reunimos bajo la etiqueta general de ciencias sociales. La sociología como disciplina fue elaborada más o menos durante el periodo comprendido entre 1880 y 1945. Todas las figuras principales del campo en ese periodo intentaron escribir al menos un libro cuya intención era definir la sociología como disciplina. Tal vez el último libro importante en esta tradición fue el escrito en 1937 por Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*,[1] de gran importancia en nuestro legado y a cuyo papel regresaré más adelante. Es indudablemente cierto que, en la primera mitad del siglo XX, las diversas divisiones de las ciencias sociales se establecieron a sí mismas y recibieron reconocimiento como disciplinas. Cada una de ellas se definió en modos que enfatizaban claramente sus diferencias de las disciplinas colindantes. Esto tuvo como resultado que pocos podían dudar sobre si un libro o artículo dado estaba escrito dentro del marco de una disciplina u otra. Se trata de un periodo en el cual la afirmación "eso no es sociología; es historia económica, o es ciencia política" era una afirmación dotada de sentido.

No es mi intención aquí pasar revista a la lógica de las fronteras establecidas en ese periodo. Reflejaban tres segmentaciones en objetos de estudio que lucían evidentes a los ojos de los estudiosos de entonces, y fueron enunciadas con vigor y defendidas como cruciales. Había la segmentación pasado/presente que separaba la historia idiográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología. Había la segmentación civilizado/otro o europeo/no europeo que separaba a las cuatro disciplinas anteriores (que esencialmente estudiaban el mundo paneuropeo) de la antropología y los estudios orientales. Finalmente, había la segmentación –relevante sólo, o al menos así se creía, para el mundo civilizado moderno– de mercado, Estado y sociedad civil que constituían respectivamente los ámbitos de la economía, la ciencia política y la sociología.[2] El problema intelectual con estas fronteras es que los cambios en el sistema mundial después de 1945 –el auge de Estados Unidos hasta asumir la hegemonía mundial, el resurgimiento político del mundo no occidental y la expansión de la economía-mundo con la correla-

[1] Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, México, Guadarrama, 1968 [1937].

[2] Immanuel Wallerstein *et al.*, *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI-CEICH, 1996.

tiva expansión del sistema-mundo universitario— conspiraron para socavar la lógica de estas tres segmentaciones,[3] de tal modo que para 1970 en la práctica había un desdibujamiento severo de esas fronteras.

El desdibujamiento se ha vuelto tan extenso que, en la opinión de muchas personas, en mi opinión, ya no era posible defender esos nombres, esas fronteras, como intelectualmente decisivas o incluso útiles. El resultado es que varias disciplinas de las ciencias sociales han dejado de ser disciplinas porque ya no representan áreas de estudio obviamente diferentes con métodos diferentes y, por ende, con fronteras firmes y distintivas.

Los nombres, sin embargo, no han dejado por ello de existir. ¡Más bien lo contrario! Las diversas disciplinas hace ya mucho han sido institucionalizadas como organizaciones corporativas, en la forma de departamentos universitarios, programas de instrucción, grados, títulos, revistas académicas, asociaciones nacionales e internacionales e incluso clasificaciones de biblioteca. La institucionalización de una disciplina es una vía de preservar y reproducir prácticas. Representa la creación de una auténtica red humana con fronteras, una red que asume la forma de estructuras corporativas que tienen requisitos de ingreso y códigos que proporcionan caminos reconocidos para la movilidad profesional ascendente. Las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica. Crean fronteras que son mucho más firmes qué las creadas por disciplinas como construcciones intelectuales, y pueden sobrevivir a la justificación teórica para sus límites corporativos. De hecho, eso ya ha sucedido. El análisis de la sociología como una organización en el mundo del conocimiento es profundamente distinto del análisis de la sociología como disciplina intelectual. Si puede decirse que Michel Foucault tenía la intención de analizar el modo en que las disciplinas académicas son definidas, creadas y redefinidas en *La arqueología del saber, Homo Academicus* de Pierre Bourdieu es el análisis de cómo las organizaciones académicas se delimitan, perpetúan y redelimitan dentro de las instituciones del saber.[4]

No voy a seguir ninguno de esos dos caminos en este momento. No creo, como ya he afirmado, que la sociología siga siendo una disciplina (pero tampoco lo son nuestras ciencias sociales herma-

[3] *Ibid.*, capítulo 2.

[4] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970; Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

nas). Lo que sí creo es que todas siguen siendo muy fuertes en el aspecto organizacional. Creo también que se sigue que todos nos encontramos en una situación anómala, perpetuando en cierto sentido un pasado mítico, lo cual es tal vez una actividad dudosa. Así pues, por el contrario, deseo concentrar mi atención sobre la sociología en cuanto cultura, es decir, como una comunidad de estudiosos que comparten ciertas premisas. Lo hago porque creo que en los debates en esta área es donde se está construyendo nuestro futuro. Argüiré que la cultura de la sociología es reciente y vigorosa, pero también frágil, y que puede continuar enriqueciéndose sólo si se transforma.

EL LEGADO

¿Qué podemos dar a entender por "cultura de la sociología"? Comenzaré con dos comentarios. En primer lugar, lo que normalmente entendemos por "cultura" es un conjunto de premisas y prácticas compartidas, compartidas por cierto no por todos los miembros de la comunidad todo el tiempo sino por la mayoría de los miembros la mayor parte del tiempo; compartidas abiertamente, pero, lo que es aún más importante, compartidas subconscientemente, de modo tal que las premisas rara vez están sujetas a debate. Semejante serie de premisas debe ser por necesidad bastante simple e incluso banal. En la medida en que esas afirmaciones sean más sofisticadas, sutiles y eruditas, habrá menos probabilidad de que sean compartidas por demasiados y, por consiguiente, menos probabilidad de crear una comunidad mundial de estudiosos. Sugeriré que existe precisamente un tal conjunto de premisas simples compartidas por la mayoría de los sociólogos, pero de ningún modo necesariamente por personas que se autodenominan historiadores o economistas.

En segundo lugar, pienso que las premisas compartidas se revelan —revelan, no definen— por aquellos que presentamos como los pensadores formativos. La lista más común en estos días para los sociólogos de todo el mundo incluye a Durkheim, Marx y Weber. Lo primero que se debe advertir en esta lista es que si uno planteara la pregunta de los pensadores formativos a historiadores, economistas, antropólogos o geógrafos, uno seguramente obtendría una lista

diferente. Nuestra lista no contiene a Michelet o Gibbon, a Adam Smith o John Maynard Keynes, a John Stuart Mill o Maquiavelo, a Kant o Hegel, a Malinowski o Boas.

Así que la pregunta se convierte en: ¿de dónde provino nuestra lista? Después de todo, si Durkheim sí se denominó a sí mismo sociólogo, Weber solamente lo hizo en el último periodo de su vida, e incluso entonces ambiguamente,[5] y Marx, por supuesto, nunca lo hizo. Igualmente, si bien he conocido sociólogos que se llaman a sí mismos durkheimianos, y otros que se llaman a sí mismos marxistas y otros aun que se llaman weberianos, nunca he conocido a ninguno que dijera ser durkheimiano-marxista-weberiano. De modo que, ¿en qué sentido puede decirse que estas tres son figuras fundadoras del campo? A pesar de ello, libro tras libro, y particularmente libro de texto tras libro de texto, lo afirman.[6]

No siempre fue así. Esta agrupación se debe de hecho en gran parte a Talcott Parsons y a su obra formativa de la cultura de la sociología, *La estructura de la acción social*. Por supuesto, como ustedes recordarán, Parsons tenía la intención de que canonizáramos la tríada de Durkheim, Weber y Pareto. Por alguna razón nunca fue capaz de convencer a otros de la importancia de Pareto, quien permanece en gran medida ignorado. Por otro lado, Marx fue añadido a la lista, a pesar de los mejores esfuerzos de Parsons por mantenerlo fuera de ella. No obstante, atribuyo la creación de la lista esencialmente a Parsons. Ello, por supuesto, hace que la lista sea muy reciente. Es básicamente una creación posterior a 1945.

En 1937, cuando Parsons escribía, Durkheim era menos central para la ciencia social francesa de lo que había sido veinte años antes y de lo que sería de nuevo después de 1945.[7] Tampoco era una

[5] Si se lee uno de los últimos artículos que Weber escribió: "La política como vocación", leído como discurso en 1919, Weber específicamente se identifica a sí mismo en la segunda oración como "economista político". Más adelante en el texto, sin embargo, hace referencia al trabajo que "los sociólogos deben necesariamente emprender". En esta última oración, uno no está seguro de hasta qué grado se está refiriendo a sí mismo (Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1967 [1919]).

[6] Un ejemplo reciente es de un sociólogo canadiense, Ken Morrison: *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*, Londres, Sage, 1995. En el material promocional de la cubierta se lee: "Todo curso de pregrado se concentra en Marx, Durkheim y Weber como bases de la tradición clásica en teoría sociológica."

[7] Sobre el relativo declive de Durkheim, y especialmente de *L'Année Sociologique*, véase Terry N. Clark, "The Structure and Functions of a Research Institute: the *Année Sociologique*", *European Journal of Sociology*, 1968.

figura de referencia obligada en otras comunidades nacionales relevantes de sociología. Es interesante a este respecto leer la introducción que George E.G. Catlin hace a la primera edición en inglés de *Las reglas del método sociológico*. En 1938, escribiendo para un público norteamericano, Catlin hizo un alegato a favor de la importancia de Durkheim al clasificarlo en la misma liga que Charles Booth, Flexner y W.I. Thomas, y afirmó que, aunque sus ideas fueran anticipadas por Wundt, Espinas, Tönnies y Simmel, era sin embargo importante.[8] Éste no es precisamente el modo en que Durkheim sería presentado en la actualidad. En 1937 Weber no era enseñado en las universidades alemanas y, para ser justos, incluso en 1932 no era la figura dominante que es hoy en la sociología alemana. Además, no había sido traducido aún al francés ni al inglés. En cuanto a Marx, escasamente se le mencionaba en la mayoría de los círculos académicos respetables.

R.W. Connell ha demostrado en un reciente resumen lo que yo había sospechado por mucho tiempo, que los libros de texto anteriores a 1945 pueden haber mencionado a estos tres autores pero sólo dentro de una larga lista de otros. Connell denomina esto "una visión enciclopédica, más que canónica, de la nueva ciencia por parte de sus practicantes".[9] Es el canon lo que define a la cultura, y este canon tuvo su mayor vigencia entre 1945 y 1970, un periodo muy especial, dominado por los practicantes norteamericanos de la sociología durante el cual el estructural-funcionalismo fue con mucho la perspectiva principal dentro de la comunidad sociológica.

El canon debe comenzar con Durkheim, el más autoconscientemente "sociológico" de los tres, el fundador de una revista llamada *L'Année Sociologique*, cuyo centenario conmemoramos en 1998 mientras celebrábamos el quincuagésimo aniversario de la Asociación Internacional de Sociología. Durkheim respondió a la primera y más evidente de las preguntas acerca de la cual debe asombrarse cualquier estudioso de la realidad social que hace trabajo empírico. ¿Por qué los individuos poseen unas series de valores específicos y no otras? ¿Y por qué las personas con "antecedentes similares" tienen

[8] George E.G. Catlin, "Introduction to the Translation" de Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, Free Press, 8a. ed., trad. ing. de Sarah A. Solovay & John H. Mueller, 1964 [1938], pp. XI-XII.

[9] R.W. Connell, "Why is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology*, CII, núm. 6, mayo, pp. 1511-1557, 1967.

más probabilidad de compartir entre sí la misma serie de valores que personas con antecedentes disímiles? Sabemos la respuesta tan bien que ya no nos parece una pregunta.

Pasemos revista de todos modos a la respuesta de Durkheim. Él reformula sus argumentos básicos con mucha claridad en el "Prefacio a la segunda edición" de *Las reglas del método sociológico*, escrito en 1901. Tenía la intención de responder a los críticos de la primera edición, y en él busca aclarar lo que está diciendo, ya que siente que había sido malentendido. Avanza tres proposiciones. La primera es que "los hechos sociales deben ser tratados como cosas", una afirmación que él insiste está "en la propia base de nuestro método". Afirma que por ello no está reduciendo la realidad social a algún sustrato físico sino que simplemente está alegando para el mundo social "un grado de realidad al menos igual al que todos atribuyen" al mundo físico. "La cosa [escribe] se encuentra en oposición a la idea, al igual que lo conocido desde afuera se encuentra opuesto a lo que se conoce desde adentro."[10] La segunda proposición es que "los fenómenos sociales [son] externos a los individuos".[11] Y, finalmente, Durkheim insiste en que la coacción social no es lo mismo que la coacción física porque no es inherente sino impuesta desde afuera.[12] Durkheim acota además que, para que un

[10] Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Glencoe, Free Press, traducción de W.D. Halls, 1982 [1938], 99. 35-36 [*Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal].

[11] A la visión de que la sociedad está basada en un sustrato de conciencias individuales, Durkheim responde: "Pero lo que tan prontamente se considera inaceptable para los hechos sociales se admite libremente para otros ámbitos de la naturaleza. En cualquier momento en que los elementos de cualquier tipo se combinan, por medio de esta combinación dan origen a nuevos fenómenos. Uno, por ende, se ve obligado a concebir estos fenómenos como residiendo, no en los elementos, sino en la entidad formada por la unión de estos elementos [...] Apliquemos este principio a la sociología. Si, como se nos concede, esta síntesis *sui generis*, que constituye a cada sociedad, origina nuevos fenómenos, diferentes de aquellos que ocurren en las conciencias en aislamiento, uno se ve obligado a admitir que estos hechos específicos se encuentran en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, a saber, sus miembros" (Durkheim, *Rules*, 1982, pp. 38-40).

[12] "Lo que es exclusivamente peculiar al constreñimiento social es que surge no de la inexorabilidad de ciertos patrones de moléculas, sino del prestigio del que algunas representaciones están imbuidas. Es verdad que los hábitos, ya sean propios de los individuos o hereditarios, en algunos respectos poseen esta misma propiedad. Nos dominan y nos imponen creencias y prácticas. Pero nos dominan desde adentro porque están completamente dentro de cada uno de nosotros. En contraste, las creencias y prácticas sociales actúan sobre nosotros desde afuera; de allí que la as-

hecho social exista, debe haber interacciones individuales que resulten en "creencias y modos de comportamiento instituidos por la colectividad; la sociología puede entonces ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento".[13] Por ende estamos claramente hablando de una realidad social que es construida socialmente, y es esta realidad socialmente construida la que los sociólogos han de estudiar: la ciencia de las instituciones. Durkheim incluso anticipa nuestra preocupación actual con la acción, porque es justo en este punto donde añade una nota al pie de página en la cual discute los límites de la "variación permitida".[14]

Estas tres declaraciones, tomadas en conjunto, constituyen el argumento para el "principio básico" de Durkheim, "el de la realidad objetiva de los hechos sociales. Es [...] sobre este principio que al final todo descansa y todo regresa a él."[15] No propongo aquí examinar mis propias opiniones sobre estas proposiciones de Durkheim. Sí quiero sugerir que su esfuerzo para trazar un ámbito para la sociología, el ámbito de lo que denomina "hechos sociales", un ámbito distinto de los ámbitos tanto de la biología como de la psicología, es efectivamente una premisa básica de la cultura de la sociología. Si me contestan que hay personas entre nosotros que se autodenominan psicólogos sociales o teóricos de la interacción simbólica o individualistas metodológicos o fenomenólogos o incluso posmodernistas, les diré entonces que estas personas no obstante han decidido continuar sus esfuerzos académicos bajo la etiqueta de la so-

cendencia ejercida por los hábitos en comparación con la de las creencias y prácticas sociales es básicamente muy diferente." *Ibid.*, p. 44.

[13] *Ibid.*, p. 45.

[14] "A pesar del hecho de que las creencias y prácticas nos afectan de este modo desde afuera, no se sigue de ello que las recibamos pasivamente sin obligarlas a sufrir modificaciones. Al pensar en las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, más o menos les imponemos nuestro propio sello personal. Por ende, al pensar en el mundo de los sentidos, cada uno de nosotros lo colorea a su modo y diferentes personas se adaptan de modos distintos a un ambiente físico idéntico. Por esta razón es que cada uno de nosotros crea hasta cierto punto *su propia* moral, *su propia* religión, *sus propias* técnicas. Cada tipo de conformidad social lleva consigo una amplia gama de variaciones individuales. No por ello deja de ser cierto que la esfera de variación permitida es limitada. Es inexistente o muy pequeña en cuanto a fenómenos religiosos y morales, donde las desviaciones fácilmente pueden convertirse en crímenes. Es más extensa para todos los asuntos relativos a la vida económica. Pero tarde o temprano, incluso en este último caso, uno encuentra un límite que no debe ser sobrepasado." *Ibid*, p. 47, n.6.

[15] *Ibid.*, p. 45.

ciología y no de la psicología o la biología o la filosofía. Debe haber habido alguna razón intelectual para esto. Yo sugiero que esta razón es su aceptación tácita del principio durkheimiano de la realidad de los hechos sociales, por mucho que deseen operacionalizar este principio en modos muy distintos de los que propuso Durkheim.

En el "Prefacio a la primera edición", Durkheim discute cómo desea ser etiquetado. El modo correcto, dice, es no llamarlo ni "materialista" ni "idealista" sino "racionalista".[16] Mientras que ese término a su vez ha estado sujeto a muchos siglos de debate y desacuerdo filosófico, ciertamente es una etiqueta que casi todos los sociólogos desde la época de Durkheim por lo menos hasta 1970 habrían acogido.[17] En consecuencia, quisiera reformular el argumento de Durkheim como el Axioma número 1 de la cultura de la sociología: *Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales.* Planteado de este modo sencillo, creo que ha habido pocos sociólogos que no presupongan su validez.

El problema con lo que llamo el Axioma número 1 no es la existencia de estos grupos, sino su falta de unidad interna. Aquí es donde entra Marx. Él busca responder la pregunta: ¿por qué los grupos sociales que supuestamente son una unidad (el significado, al fin y al cabo, de "grupo") de hecho tienen luchas internas? Todos conocemos su respuesta. Es la oración que abre la primera sección del *Manifiesto comunista*: "La historia de toda sociedad existente hasta ahora es la historia de la lucha de clases."[18] Por supuesto, Marx no

[16] *Ibid.*, pp. 32-33.

[17] En su reciente discusión sobre la teoría de la elección racional, William J. Goode escribe: "Normalmente, los sociólogos comienzan con conductas cuyas metas y objetivos parecen ser suficientemente claros e intentamos averiguar cuáles variables explican la mayor parte de la variación. Sin embargo, si esas variables no logran una predicción adecuada, si por ejemplo la gente escoge actuar en modos que reducen la probabilidad de que lograrán lo que alegan que es su meta material, moral o estética, no suponemos que esta sea irracional. En lugar de ello, los examinamos más de cerca para ubicar la 'racionalidad subyacente' de lo que realmente están buscando." William J. Goode, "Rational Choice Theory", *The American Sociologist*, XXVIII, núm. 2, verano de 1997, pp. 22-41.

[18] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Nueva York, International Publishers, 1948 [1848], p. 9 [*Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1980, p. 111]. En el prefacio de 1888, añadido por Engels, él reformula "la idea cardinal que inspira todo el *Manifiesto*, a saber: que el régimen económico de la producción y la estructuración social de él se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época, y que, por tanto, toda la historia de la sociedad —una vez disuelto el primitivo

era tan ingenuo como para asumir que la retórica explícita del conflicto y las explicaciones de las razones para el conflicto tuvieran que ser tomadas necesariamente al pie de la letra o fueran en algún modo correctas, es decir, correctas desde el punto de vista del analista.[19] El resto de la obra de Marx está constituido por la elaboración de la historiografía de la lucha de clases, el análisis de los mecanismos de funcionamiento del sistema capitalista y las conclusiones políticas que uno debe extraer de este marco de análisis. Todo esto constituye al marxismo, propiamente hablando, el cual, por supuesto, es una doctrina y un punto de vista analítico que han estado sujetos a grandes controversias dentro y fuera de la comunidad sociológica.

No propongo discutir los méritos del marxismo ni los argumentos de sus opositores. Simplemente quiero preguntar por qué el intento de Parsons de excluir a Marx de la imagen fracasó tan miserablemente, a pesar de la guerra fría y a pesar de las preferencias políticas de la mayoría de los sociólogos del mundo. Me parece que Marx estaba discutiendo algo tan obviamente central para la vida social que simplemente no podía ser ignorado, a saber, el conflicto social.

Marx tenía, ciertamente, una explicación particular del conflicto social, centrada en el hecho de que la gente tiene distintas relaciones con los medios de producción, algunos poseyéndolos y otros no, algunos controlando su uso y otros no. Ha estado muy de moda por algún tiempo argumentar que Marx se equivocó en esto, que la lucha de clases no es el único, o ni siquiera el primario origen del conflicto social. Se han ofrecido diversos sustitutos: grupos de estatus, grupos de afinidad política, el género, la raza. La lista es más larga. De nuevo, no examinaré en lo inmediato la validez de estas

régimen de comunidad del suelo– es una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, a tono con las diferentes fases del proceso social, hasta llegar a la fase presente, en la que la clase explotada y oprimida —el proletariado— no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime —de la burguesía— sin emancipar para siempre a la sociedad entera de la opresión, la explotación, la opresión y las luchas de clase." *Ibid.*, p. 17).

[19] Al discutir lo sucedido en Francia durante el periodo 1848-1851, Marx escribe: "Y así como en la vida privada se distingue entre lo que el hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos, y sus organismos efectivos y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son." Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Napoleón*, Moscú, Progreso, 1974 [1852].

alternativas a la clase social, sino que me limitaré a la observación de que todo sustituto para "clase" sigue asumiendo la centralidad de la lucha y simplemente recombina la lista de combatientes. ¿Hay alguien que haya refutado a Marx al decir que todo esto es un sinsentido ya que no existen los conflictos sociales?

Tomemos una actividad tan central para la práctica de los sociólogos como el sondeo de opinión. ¿Qué es lo que hacemos? Por lo general constituimos lo que se llama una muestra representativa y le planteamos a esta muestra una serie de preguntas sobre algo. Normalmente asumimos que obtendremos una gama de respuestas a estas preguntas, aunque tal vez no tengamos una idea clara desde el principio de lo que esa gama será. Si pensáramos que todos responderían las preguntas de un modo idéntico, tendría poco sentido hacer el sondeo. Cuando obtenemos las repuestas a estas preguntas, ¿qué hacemos a continuación? Correlacionamos las respuestas con una serie de variables básicas, tales como el estatus socioeconómico, la ocupación, el sexo, la edad, la educación, etc. ¿Por qué hacemos esto? Se debe a que presuponemos que a menudo, incluso por lo general, cada variable alberga un continuo de personas a lo largo de cierta dimensión, y que los obreros asalariados y los hombres de negocio, los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos, etc., tenderán a dar diferentes respuestas a estas preguntas. Si no presupusiéramos la variación social (y muy frecuentemente el énfasis efectivamente ha sido sobre la variación en estatus socioeconómico), no estaríamos comprometidos en esta empresa. El paso de la variación al conflicto no es muy grande, y por lo general quienes intentan negar que la variación conduce al conflicto son sospechosos de querer desatender una realidad obvia por razones puramente ideológicas.

De manera que ésta es la situación. Todos somos marxistas en la forma diluida que denominaré el Axioma número 2 de la cultura de la sociología: *Todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí.* ¿Es esto una dilución del marxismo? Por supuesto que sí; de hecho, es una dilución severa. ¿Es, sin embargo, una premisa de la mayoría de los sociólogos? Por supuesto que también lo es.

¿Podemos detenernos allí? No, no podemos. Habiendo decidido que los grupos sociales son reales y que podemos explicar su modo de funcionamiento (Axioma número 1), y habiendo decidido que albergan en su interior conflictos repetidos (Axioma número 2), nos

enfrentamos a una pregunta evidente: ¿por qué todas las sociedades simplemente no explotan o se despedazan o se destruyen a sí mismas de algún otro modo? Parece evidente que, aunque semejantes explosiones efectivamente suceden de vez en cuando, no parecen ocurrir la mayor parte del tiempo. Parece que hay algo que se asemeja a un "orden" en la vida social, a pesar del Axioma número 2. Aquí es donde entra Weber, porque tiene una explicación de la existencia del orden a pesar del conflicto.

Por lo común identificamos a Weber como el anti-Marx, que insiste sobre explicaciones culturales en oposición a las explicaciones económicas y que insiste en la burocratización más que en la acumulación como la fuerza motriz central del mundo moderno. Pero el concepto clave de Weber que funciona para limitar el impacto de Marx, o al menos para modificarlo seriamente, es la legitimidad. ¿Qué es lo que Weber dice sobre la legitimidad? Weber está interesado en el fundamento de la autoridad. ¿Por qué, se pregunta, los sujetos obedecen a quienes dan órdenes? Hay varias razones obvias, tales como la costumbre y el cálculo material de ventajas. Pero Weber afirma que no son suficientes para explicar lo común de la obediencia. Añade un tercer y crucial factor, la "creencia en la legitimidad".[20] En este punto, Weber esboza sus tres tipos puros de autoridad o dominación legítima: legitimidad basada en fundamentos racionales, legitimidad basada en fundamentos tradicionales y legitimidad basada en fundamentos carismáticos. Pero, ya que para Weber la autoridad tradicional es la estructura del pasado y no de la modernidad, y ya que el carisma, no obstante la función importante que cumple en la realidad histórica y en el análisis weberiano, es esencialmente un fenómeno transitorio, que siempre a la larga se "rutiniza", nos quedamos con la "autoridad racional-legal" como el

[20] "En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, tanto en ésta como en cualquier otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no puede representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*. De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su 'legitimidad'. Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto del tipo de obediencia, como del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como del carácter que toma el ejercicio de la dominación." Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 170.

"tipo específicamente moderno de administración".[21]

La imagen que Weber nos ofrece es la de que la autoridad es administrada por un equipo, una burocracia, que es "desinteresada", en el sentido de que no tiene partido tomado *a priori*, ya sea frente a los sujetos o frente al Estado. Se dice que la burocracia es "imparcial", es decir, que toma sus decisiones según la ley, razón por la cual esta autoridad es denominada racional-legal por Weber. Ciertamente, Weber admite que, en la práctica, la situación es un poco más complicada.[22] Sin embargo, si ahora simplificamos a Weber, tenemos una explicación razonable para el hecho de que los estados sean usualmente ordenados, es decir, que las autoridades sean generalmente aceptadas y obedecidas, más o menos o hasta cierto grado. Denominaremos a esto Axioma número 3, que puede ser enunciado del siguiente modo: *En la medida en que los grupos/estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo.*

Lo que he estado tratando de argumentar es que la cultura de la sociología, que todos compartimos, pero que fue más fuerte en el periodo de 1945-1970, contiene tres proposiciones simples: la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto, que conforman una base mínima coherente para el estudio de la realidad social. He intentado demostrar el modo en que cada una de las tres proposiciones fue derivada de uno de los tres pensadores formativos: Durkheim, Marx y Weber, y alego que por eso es que repetimos la letanía de que esta tríada representa a la "sociología clásica". De nuevo, reitero, este conjunto de axiomas no es un modo sofisticado y mucho menos adecuado de percibir la realidad social. Es un punto de partida, que la mayoría de nosotros ha internalizado y que opera principalmente en el nivel de las premisas no

[21] *Ibid.*, p. 175.

[22] "Pero en general es válido lo siguiente: el fundamento de toda dominación, y por consiguiente de *toda* obediencia, es una *creencia*: creencia en el 'prestigio' del que manda o de los que mandan. En el caso de la dominación 'legal' *nunca* es puramente legal, sino que la creencia de la legalidad se ha hecho ya un hábito y está, por tanto, tradicionalmente condicionada —la ruptura de la tradición puede aniquilarla. Y es también carismática en el sentido negativo: de que los fracasos, notoriamente insistentes de todo gobierno en proceso de descomposición quiebran su prestigio y dejan maduros los tiempos para revoluciones carismáticas." *Ibid.*, p. 211.

cuestionadas que son asumidas más que debatidas. Esto es lo que denominaré "la cultura de la sociología". Éste, a mi modo de ver, es nuestro legado esencial. Pero de nuevo repito que es legado de un constructo intelectual que es de reciente data, y si bien este legado es vigoroso, también es frágil.

LOS DESAFÍOS

Les presentaré seis datos que en mi opinión plantean preguntas muy serias acerca de la serie de axiomas que he denominado "la cultura de la sociología". Los presentaré en el orden con el que empezaron a tener impacto sobre el mundo de la sociología, y más generalmente sobre la ciencia social, lo cual sucedió a veces mucho después de que fueran escritos. Quiero insistir desde el principio en que son desafíos, no verdades. Los desafíos son serios si hacen demandas creíbles a los estudiosos para reexaminar sus premisas. Una vez que aceptemos que los retos son serios, podemos vernos estimulados a reformular las premisas, de modo que las hagan menos vulnerables a los retos. O tal vez nos vemos obligados a abandonar las premisas, o al menos a revisarlas drásticamente. Un desafío es entonces parte de un proceso, el inicio y no el final del proceso.

El primer reto que quiero presentar lo asocio con Sigmund Freud. Esto tal vez, pueda parecer sorprendente. Por un lado, Freud fue un contemporáneo de Durkheim y Weber, no alguien que vino significativamente después. Por otro lado, Freud ha sido de hecho ampliamente incorporado a la cultura de la sociología. La topología de Freud de la psiquis –el ello, el yo y el superyó– por mucho tiempo ha sido algo que usamos para proporcionar las variables intermedias que explican cómo los hechos sociales de Durkheim son internalizados dentro de las conciencias individuales. Puede que no todos usemos el lenguaje exacto de Freud, pero la idea básica está allí. En cierto sentido, la psicología de Freud es parte de nuestras suposiciones colectivas.

Sin embargo, en este momento no me interesa la psicología de Freud sino su sociología. Aquí solemos discutir algunas obras importantes, tales como *El malestar en la cultura*,[23] y ciertamente son

[23] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 56-140, 1976 [1930].

importantes. Pero existe la tendencia a ignorar las implicaciones sociológicas de sus modos de diagnóstico y terapia. Deseo discutir lo que considero el reto implícito de Freud al concepto mismo de racionalidad. Durkheim se denominó a sí mismo racionalista. Weber hizo de la legitimación racional-legal el centro de su análisis de la autoridad. Y Marx se dedicó a buscar lo que llamaba el socialismo científico (es decir, racional). Todos nuestros pensadores formativos eran hijos de la Ilustración, incluso cuando, como en el caso de Weber, planteaban interrogantes pesimistas sobre hacia dónde nos dirigíamos. (Pero la primera guerra mundial causó mucho pesimismo en la mayoría de los intelectuales europeos.)

Freud de ningún modo era un extraño a esta tradición. De hecho, ¿a qué se dedicó al fin y al cabo? Le dijo al mundo, y en particular al mundo médico, que el comportamiento que nos parece extraño e irracional es de hecho explicable si uno logra comprender que gran parte de la mente del individuo opera en un nivel que Freud llamó el inconsciente. El inconsciente, por definición, no puede ser escuchado o visto, incluso por el individuo mismo, pero —dijo Freud— hay modos indirectos de saber lo que sucede en el inconsciente. Su primera obra importante, *La interpretación de los sueños*,[24] trató precisamente este tema. Freud dijo que los sueños revelan lo que el yo está reprimiendo en el inconsciente.[25] Los sueños no son la única herramienta analítica que tenemos a nuestra disposición. Toda la terapia psicoanalítica en su conjunto, la llamada cura discursiva, fue desarrollada como una serie de prácticas que podían ayudar tanto al analista y al analizado a cobrar conocimiento de lo que sucedía en el inconsciente.[26] El método está esencialmente derivado de las creencias iluministas. Refleja la visión de que una

[24] Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, en *op. cit.*, t. IV y V, Buenos Aires, Amorrortu, 1976 [1900].

[25] "El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de la represión no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión, sino en impedirle que devenga conciente." Sigmund Freud, "Lo inconsciente" (1915), en *op. cit.*, vol. XIV, p. 161.

[26] "Una ganancia de sentido y de coherencia es un motivo que nos autoriza plenamente a ir más allá de la experiencia directa [...] Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que ésta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece." *Op. cit.*, vol. XIV, pp. 163, 167.

mayor conciencia podría conducir a una mejor toma de decisiones, esto es: un comportamiento más racional. Pero el camino hacia este comportamiento más racional pasa por el reconocimiento de que el llamado comportamiento neurótico es realmente "racional", una vez que uno comprende lo que el individuo intenta lograr mediante la conducta y, por ende, la razón por la que ocurre. La conducta puede ser menos que óptima en la opinión del analista, pero no por ello es irracional.

En la historia de la práctica psicoanalítica, Freud y los primeros analistas trataron de manera exclusiva, o al menos principalmente, adultos neuróticos. Pero siguiendo la lógica de la expansión organizacional, analistas subsiguientes se aprestaron a analizar niños y hasta infantes que aún no habían llegado a la edad de hablar. Otros más comenzaron a hallar modos de tratar con psicóticos, es decir, con personas presumiblemente más allá de la capacidad para entrar de frente en una discusión racional. Freud mismo tiene algunas cosas interesantes que decir sobre los neuróticos agudos y los psicóticos. Al discutir lo que Freud llama "la metapsicología de la represión", él indica las múltiples formas que puede asumir la represión, las diversas neurosis de transferencia. Por ejemplo, en la histeria ansiosa, puede haber al principio un retiro ante el impulso y una huida hacia una representación sustitutiva, un desplazamiento. Pero entonces la persona siente la necesidad de "inhibir [...] el desarrollo de la ansiedad que surge del sustituto". Freud nota entonces que "a raíz de cada crecimiento de la moción pulsional, la muralla protectora que rodea a la representación sustitutiva debe ser trasladada un tramo más allá".[27] En este punto, la fobia se vuelve aún más complicada y desemboca en intentos adicionales de huida.[28]

Lo que se está describiendo aquí es un interesante proceso social. Algo ha causado ansiedad. El individuo busca evitar las consecuencias y los sentimientos negativos mediante un dispositivo represivo. Esto logra aliviar la ansiedad, pero a un precio. Freud sugiere que

[27] *Ibid.*, vol. XIV, p. 179.

[28] "El yo se comporta como si el peligro del desarrollo de angustia no le amenazase desde una moción pulsional, sino desde una percepción, y por eso puede reaccionar contra ese peligro externo con intentos de huida: las evitaciones fóbicas. Algo se logra con esto de la represión; de algún modo puede ponerse dique al desprendimiento de angustia, aunque sólo a costa de graves sacrificios en materia de libertad personal. En general, los intentos de huida frente a las exigencias pulsionales son infructuosos, y el resultado de la huida fóbica sigue siendo, a pesar de todo, insatisfactorio", *ibid.*, vol. XIV, p. 181.

el precio es demasiado elevado (¿o es que tal vez podría ser demasiado elevado?). Lo que el psicoanalista presumiblemente está tratando de hacer es ayudar al individuo a enfrentar lo que está causando la ansiedad y, a continuación, ser capaz de aliviar el dolor a un precio menor. De modo que el individuo está tratando racionalmente de reducir el dolor. Y el psicoanalista está tratando de conducir al paciente a percibir que podría haber un mejor modo (¿un modo más racional?) para reducir el dolor.

¿Tiene el analista razón? ¿Es el modo nuevo uno más racional de aliviar el dolor? Freud concluye esta discusión del inconsciente al volverse a situaciones más difíciles aún. Freud nos exhorta a que veamos "que ese intento de huida, esa huida de parte del yo, se pone en obra en las neurosis narcisistas de manera mucho más radical y profunda".[29] Pero aun aquí, en lo que Freud considera una patología aguda, todavía lo percibe como la misma búsqueda, la misma búsqueda racional por reducir el dolor.

Freud está muy consciente de los límites del papel del analista. En *El yo y el ello,* advierte claramente contra la tentación de jugar al "profeta, salvador y redentor".[30] Freud manifiesta un sentido similar de advertencia en *El malestar en la cultura.* Está discutiendo la imposibilidad de cumplir nuestra tarea necesaria de tratar de ser felices. Dice: "No hay regla dorada que se aplique a todos: cada hombre debe averiguar por sí mismo en qué modo particular puede salvarse."[31] Añade que las opciones llevadas a un extremo conducen a peligros y huidas hacia la neurosis, y concluye que: "El hombre que ve su búsqueda de la felicidad acabar en la nada en años posteriores puede aún hallar consuelo en la descarga de placer que brinda la in-

[29] *Ibid.*, vol. XIV, p. 200.

[30] "No es fácil para el analista luchar contra el obstáculo del sentimiento inconsciente de culpa. De manera directa no se puede hacer nada; e indirectamente, nada más que poner poco a poco en descubierto sus fundamentos reprimidos inconscientemente, con lo cual va mudándose en un sentimiento consciente de culpa [...] Depende primariamente de la intensidad del sentimiento de culpa; muchas veces la terapia no puede oponerle una fuerza contraria de igual orden de magnitud. Quizá también dependa de que la persona del analista se preste a que el enfermo la ponga en el lugar de su ideal del yo, lo que trae consigo la tentación de desempeñar frente al enfermo el papel de profeta, salvador, de almas, redentor. Puesto que las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica, que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la *libertad* de decidir en un sentido o en otro", Freud, *El yo y el ello,* op. cit., 1976 [1923], vol. XIX, p. 51.

[31] *Op. cit.*, vol. XXI, p. 89.

toxicación crónica; o puede embarcarse en el intento desesperado de rebelión aparente en una psicosis."[32]

Me impresionan varias cosas en estos pasajes de Freud. Las patologías que él observa en el paciente son descritas como huidas del peligro. Recalco de nuevo cuán racional es huir del peligro. De hecho, incluso la huida aparentemente más irracional de todas, aquella hacia la psicosis, está descrita como "un intento desesperado de rebelión", como si la persona tuviera poca alternativa. Desesperado, intentó la psicosis. Y finalmente, lo que el analista puede hacer tiene un límite, no sólo porque no es, no puede ser, un profeta, sino también porque "cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse".

No estamos en un congreso de psicoanalistas. No he planteado estos asuntos para discutir ya sea el funcionamiento de la psiquis ni las modalidades de tratamiento psiquiátrico. He introducido estos pasajes de Freud debido a la luz que arrojan sobre nuestra subyacente presuposición de racionalidad. Algo que puede ser descrito como racional sólo si hay otras cosas que pueden ser descritas como irracionales. Freud entró en el ámbito de lo que era aceptado socialmente como conducta irracional y neurótica. Su aproximación fue describir la racionalidad subyacente de esta conducta aparentemente irracional. Siguió hacia delante a lo más racional, lo psicótico, y halló allí una explicación que podemos llamar racional, una vez más la huida ante el peligro. Por supuesto, el psicoanálisis se base en la presuposición de que hay modos mejores y menos buenos de enfrentar el peligro. Las diferentes respuestas del individuo cobran precios diferentes, para usar la metáfora económica de Freud.

Al proseguir hasta el final, sin embargo, la lógica de la búsqueda de la explicación racional de lo aparentemente irracional, Freud nos llevó por un camino cuya conclusión lógica es que nada es irracional desde el punto de vista del actor. ¿Y quién es cualquier externo para decir que él tiene la razón y el paciente se equivoca? Freud es cuidadoso en cuanto a cuán lejos debería ir el analista en la imposición de sus prioridades sobre el paciente. "Cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse." Pero si nada es irracional, visto desde el punto de vista de otra persona, ¿de dónde provienen las alabanzas a la modernidad, a la civili-

[32] *Ibid.*, p. 94.

zación, a la racionalidad? Éste es un desafío tan profundo que yo argumentaría que ni siquiera hemos empezado a enfrentarlo. La única conclusión consecuente que podemos sacar es que no existe tal cosa como la racionalidad formal; o más bien que, para decidir lo que es formalmente racional, uno debe necesariamente descifrar hasta el más mínimo detalle de complejidad y especificidad el final que se propone, en cuyo caso todo depende del punto de vista y del balance de preocupaciones del actor. En este sentido, el posmodernismo en sus versiones más radicales y solipsistas retoma esta premisa freudiana hasta su destino final, y, obsérvese, sin darle a Freud el más mínimo crédito en este proceso, probablemente porque no están conscientes del origen cultural de sus afirmaciones. Pero, por supuesto, semejantes posmodernistas no están asumiendo el reto freudiano como un reto sino como una verdad universal eterna, la más grande de las grandes narrativas y, con este tipo de autocontradicción, esta posición extrema se autodestruye.

A la luz del reto de Freud, algunos han reaccionado con alegría y se han vuelto solipsistas, y otros han retrocedido a repetir la letanía de la racionalidad. No podemos darnos el lujo de hacer ninguna de estas dos cosas. El reto de Freud a la operacionalidad misma del concepto de racionalidad formal nos obliga a tomar más en serio el concepto weberiano complementario de racionalidad material, y a analizarlo con mayor profundidad de lo que Weber mismo estaba dispuesto a hacer. Lo que Freud retó, lo que de hecho tal vez ha destruido, es la utilidad del concepto de racionalidad *formal*. ¿Puede haber algo semejante a una racionalidad formal abstracta? La racionalidad formal es siempre la racionalidad formal de alguien. ¿Cómo puede haber entonces una racionalidad formal universal? La racionalidad formal puede presentarse usualmente como la utilización de los medios más eficientes para lograr un fin. Pero los fines no son tan fáciles de definir. Nos invitan a hacer una "descripción gruesa" geertziana. Y una vez concedido eso, como insinúa Freud, todo el mundo es formalmente racional. La racionalidad *material* es precisamente el intento de lidiar con esta subjetividad irreductible y sugerir que a pesar de ello podemos hacer escogencias inteligentes y dotadas de sentido, escogencias sociales. Regresaré a este tema.

El segundo reto que quiero tratar es el reto al eurocentrismo. Éste está ampliamente difundido. Rara vez se lo mencionaba desde hace treinta años. Una de las primeras personas en plantear es-

te asunto públicamente entre nosotros fue Anouar Abdel-Malek, cuya denuncia del "Orientalismo" (1963) se adelanta a la de Edward Said por más de una década. Es un estudioso que ha dedicado su obra vital a sugerir lo que se ha llamado un "proyecto civilizacional alternativo".[33] Quisiera discutir lo que él ha argumentado, particularmente en *Social Dialectics* (1981). Escojo discutir su obra porque Abdel-Malek va más allá de una mera denuncia de las fechorías de Occidente hacia una exploración de las alternativas. Abdel-Malek comienza con la presuposición de que, en la realidad geopolítica transformada, "el universalismo [p]repostulado, como receta, simplemente no funciona".[34] Para llegar a lo que Abdel-Malek percibe como una "teoría social significativa",[35] sugiere que empleemos un comparativismo no reduccionista que compare lo que ve como un mundo conformado por tres círculos entretejidos: civilizaciones, áreas culturales y naciones (o "formaciones nacionales"). Para él, sólo existen dos "civilizaciones", la indoaria y la china. Cada una contiene múltiples áreas culturales. La indoaria contiene la antigüedad egipcia, la antigüedad greco-romana, Europa, Norteamérica, África subsahariana, las zonas islámicas tanto árabes como persas y partes importantes de América Latina. La civilización china contiene a la China propiamente dicha, Japón, Asia Central, el sudeste asiático, el subcontinente indio, Oceanía y la zona islámica asiática.

Si el factor clave para Abdel-Malek es la "civilización", el concepto clave es "especificidad", y esto requiere, según sus propias pala-

[33] Anouar Abdel-Malek, *Civilisations and Social Theory*, vol. I de *Social Dialectics*, Londres, Macmillan, 1981 [1972], p. xii.

[34] "La inspiración inicial [...] yace y permanece hondamente enraizada en la transformación del mundo de nuestro tiempo, en la llegada a la contemporaneidad de Oriente, Asia y África, junto con América Latina [...] La dificultad central que enfrenta la teoría social en el momento de Yalta, el clímax de la hegemonía occidental, era cómo generar modos y medios de abordar culturas y sociedad hasta entonces marginadas que pertenecían a moldes civilizacionales no occidentales. El universalismo prepostulado, como receta, simplemente no iba a funcionar. Ni era capaz de interpretar, desde adentro, las especificidades existentes, ni era aceptable para las tendencias formativas más importantes dentro de las escuelas nacionales de pensamiento y acción [...]Una teoría social no temporal puede darse sólo en las producciones epistemológicas subjetivistas de los ideólogos profesionales, divorciados del mundo real concreto, de las dialécticas objetivas de las sociedades humanas en periodos y lugares históricos dados y de las influencias formativas geohistóricas que operaban en la parte oculta del iceberg", *ibid.*, pp. xi y xiii.

[35] *Ibid.*, p. 43.

bras, añadir un "hilo geográfico" a lo histórico.[36] Pero habiendo dicho esto, añade entonces que el problema central en la teoría general y la epistemología es el de "profundizar y definir las relaciones entre el concepto del tiempo y la constelación de nociones que versan particularmente sobre la densidad del tiempo en el ámbito de las sociedades humanas".[37] Aunque uno puede comparar las civilizaciones en términos de producción, reproducción y poder social, la diferencia crucial está en las relaciones con la dimensión-tiempo, donde hallamos la mayor "densidad de especificidad manifiesta y explícita. Porque aquí estamos en el corazón mismo de la cultura y el pensamiento...". Él se refiere a "la influencia central, constitutiva y omnipresente de la dimensión-tiempo, la profundidad del campo histórico".[38]

El reto geográfico, por ende, se convierte en un concepto alternativo del tiempo. Recuérdese que, para Abdel-Malek, sólo hay dos "civilizaciones" en el sentido en que emplea el término, y por consiguiente sólo dos relaciones con la dimensión-tiempo. De un lado está la visión occidental del tiempo, una "visión operacional" que él retrotrae hasta Aristóteles, "el auge de la lógica formal, la hegemonía del pensamiento analítico", el tiempo como "una herramienta de acción, no como una concepción del lugar del hombre en la duración histórica".[39] "En el otro lado del río", hallamos un concepto no analítico donde "el tiempo es el amo" y por consiguiente no puede ser "aprehendido como mercancía".[40] Concluye con un llamado

[36] *Ibid.*, p. 97.

[37] *Ibid.*, p. 156.

[38] *Ibid.*, pp. 171-172.

[39] *Ibid.*, p. 179.

[40] "En el otro lado del río, las concepciones del Oriente se estructuraron a través de un proceso diferente realizado en un ambiente totalmente diferente.

"Si estudiamos la constitución histórico-geográfica de las naciones y sociedades de Oriente –Asia, alrededor de China; el área islámica en África y Asia– se volverá inmediatamente evidente que tenemos ante nosotros las sociedades de formaciones socioeconómicas sedentarias y estables más antiguas de la historia de la humanidad. Un grupo de sociedades llegó a establecerse alrededor de los ríos principales, frente a amplias aperturas al océano y al mar, lo cual permitió que grupos pastorales avanzaran hacia un modo de producción y existencia social más estable, agrícola y sedentario [...] Lo crucial aquí es tener presente la relevancia de la 'durabilidad', del 'mantenimiento social' a lo largo de siglos y milenios para estos elementos básicos objetivos [...].

"El tiempo es el amo. Por ende, la concepción del tiempo puede decirse que se desarrolló como una visión no analítica, como una concepción unitaria, simbiótica, unificada y unificante. El hombre ya no podía 'tener' o 'carecer' de tiempo; el tiem-

a "una interacción dialéctica no antagonista mas contradictoria entre las dos orillas de nuestro río común".[41] ¿Dónde nos deja esto? Nos deja con las dos orillas de un río compartido, de ningún modo la visión de Durkheim, Marx y Weber. Nos deja con especificidades irreducibles sobre las que no obstante podemos teorizar. Nos deja con un desafío civilizacional sobre la naturaleza del tiempo, un tema que ni siquiera era un tema para la cultura clásica de la sociología. Y esto nos conduce directamente al tercer desafío.

El tercer desafío también tiene que ver con el tiempo, no sobre dos visiones del tiempo, sino sobre las múltiples realidades del tiempo, sobre la construcción social del tiempo. Puede que el tiempo sea el amo pero, si así es, en opinión de Fernand Braudel es a la vez un amo que hemos construido nosotros mismos, y sin embargo uno que es difícil de resistir. Braudel argumenta que en realidad hay *cuatro* tipos distintos de tiempo social, pero que, en el siglo XIX y gran parte del XX, la mayoría abrumadora de los científicos sociales percibieron sólo *dos* de ellos. Por un lado, había aquellos que consideraban que el tiempo estaba esencialmente compuesto por una secuencia de eventos, lo que Paul Lacombe había denominado "*l'histoire événementielle*" ("historia episódica"). Según esta visión, el tiempo era el equivalente de una línea euclidiana que contenía un número infinito de puntos. Estos puntos eran "episodios-eventos" colocados según una secuencia diacrónica. Esto, por supuesto, concuerda con la antigua visión de que todo está continuamente cambiando a cada momento, que la explicación es secuencial y que la experiencia es irrepetible. Está en la base de lo que llamamos la historiografía idiográfica, pero también en la del empirismo ateórico, ambas corrientes ampliamente difundidas en la ciencia social moderna.

La visión alternativa del tiempo grandemente aceptada es que los procesos sociales no tienen tiempos, en el sentido de que lo que explica los eventos son reglas o teoremas que se aplican a lo largo y ancho del tiempo y del espacio, incluso si en el momento presente

po, amo de la existencia, no podía ser aprehendido como una mercancía. Por el contrario, el hombre estaba determinado y dominado por el tiempo", *ibid.*, p. 185.

[41] *Ibid.*, p. 185. Abdel-Malek no está rechazando la totalidad de la modernidad occidental. De hecho, añade esta advertencia a Oriente en su enfrentamiento con Occidente: "Si Oriente desea convertirse en amo de su propio destino, haría bien en ponderar el viejo decir de las artes marciales en Japón: 'No olvides que sólo aquel que conoce las cosas nuevas a la vez que conoce las cosas antiguas puede convertirse en un auténtico maestro'." *Idem.*

no podemos esclarecer todas estas reglas. En el siglo XIX, a esta visión se aludía como "física social" en alusión a la mecánica newtoniana que proporcionaba el modelo de este tipo de análisis. Braudel se refirió a este concepto de tiempo como "*la très longue durée*" ("la muy larga duración", que no puede ser confundido con "*la longue durée*", "la larga duración"). Podríamos denominarlo el tiempo eterno. Braudel presentó a Claude Lévi-Strauss como ejemplo principal de este procedimiento, pero, por supuesto, el concepto ha sido ampliamente empleado por otros. De hecho, se podría decir que constituye el uso imperante dentro de la cultura de la sociología y lo que usualmente designamos cuando hablamos de "positivismo". Braudel mismo dice de esta variedad de tiempo social: "si existe, sólo puede ser el periodo de tiempo de los sabios".[42]

La objeción básica de Braudel a estos dos conceptos del tiempo es que ninguno de ellos toma al tiempo en serio. Braudel piensa que el tiempo eterno es un mito y que el tiempo episódico, el tiempo del suceso, es, en su famosa frase, "polvo". Sugiere que la realidad social de hecho ocurre principalmente en dos tipos distintos de tiempo que han sido en gran parte ignorados tanto por los historiadores idiográficos como por los científicos sociales nomotéticos. Denomina a estos tiempos los de la *longue durée* (larga duración), o tiempo estructural, largo pero no eterno, y el de la *conjoncture* (coyuntura), o tiempo cíclico, el tiempo de rango intermedio, el tiempo de ciclos "dentro" de estructuras. Ambos tiempos son constructos del analista, pero también son simultáneamente realidades sociales que restringen a los agentes. Ustedes piensen quizás que Durkheim, Marx y Weber no eran completamente resistentes a semejantes constructos braudelianos, y esto, hasta cierto punto, es verdad. Los tres fueron pensadores sofisticados y sutiles, y dijeron muchas cosas que hoy en día ignoramos a nuestro propio riesgo. Pero como los tres fueron incorporados a lo que estoy denominando la cultura de la sociología, no había ningún espacio para el tiempo socialmente-construido y, por ende, Braudel representa un reto fundamental a esa cultura.

Puesto que el reto del eurocentrismo nos obliga a ingresar en una geografía más compleja, de igual modo la protesta en contra de la ignorancia del tiempo social nos obliga a entrar en una perspectiva de tiempo mucho más larga de lo que habíamos estado acostumbra-

[42] Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 95.

dos a utilizar, pero siempre una, recuérdese que es mucho menos que infinita. Sin duda, el surgimiento en la década de los setenta de lo que ahora llamamos la sociología histórica fue una respuesta, al menos en parte, al reto braudeliano, pero ha sido absorbida como una especialidad dentro de la sociología, y la exigencia implícita braudeliana para una mayor reconfiguración epistemológica ha sido resistida.

El cuarto reto viene desde afuera de la ciencia social. Ha llegado del surgimiento de un movimiento que en las ciencias naturales y las matemáticas se conoce hoy como estudios de complejidad. Hay numerosas figuras importantes en este movimiento. Me concentraré en el que en mi opinión formuló el reto más radicalmente, Ilya Prigogine. Sir John Maddox, el antiguo editor de *Nature*, advirtió la singular importancia de Prigogine y afirmó que la comunidad investigativa tiene con él una gran deuda "por su casi obstinada insistencia a lo largo de cuatro décadas en los problemas del no equilibrio y la complejidad".[43] Prigogine es un premio Nobel en química, otorgado por su trabajo en las llamadas estructuras disipativas. Pero los dos conceptos clave que resumen su perspectiva son la "flecha del tiempo" y "el fin de las certezas".[44]

Ambos conceptos buscan refutar las presuposiciones más fundamentales de la mecánica newtoniana, las cuales Prigogine cree que sobrevivieron incluso a las revisiones necesitadas por la mecánica cuántica y la relatividad. Los conceptos no newtonianos de entropía y probabilidades ciertamente no son recientes. Estuvieron en la base de la química, tal como se desarrolló en el siglo XIX, y de hecho en cierto sentido justificaron la distinción entre física y química. Pero desde el punto de vista de los físicos, el recurrir a semejantes conceptos indicaba la interioridad intelectual de la química. La química era incompleta precisamente porque no era suficientemente determinista. Prigogine no sólo se niega a aceptar el mérito inferior de semejantes conceptos, sino que va mucho más lejos. Quiere argumentar que la física misma debe estar basada en ellos.[45] Tiene la fir-

[43] Sir John Maddox, en la cubierta de Ilya Prigogine, *The End of Certainty*, Nueva York, Free Press, 1997.

[44] *The End of Certainty* es el título dado a la traducción al inglés de su obra en 1997, pero el título original en francés fue *La fin des certitudes* (1996); creo que esta forma plural es más adecuada para sus planteamientos [ed. en español: *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 5a. ed., 1997].

[45] "El ejemplo por excelencia es la ley de Newton, que vincula fuerza y acelera-

me intención de herir al dragón en su línea de defensa más íntima, cuando afirma que la irreversibilidad, lejos de ser dañina, es una "fuente de orden" e "interpreta un papel constructivo fundamental en la naturaleza".[46] Prigogine deja bien claro que él no desea negar la validez de la física newtoniana. Trata con sistemas integrables y se sostiene dentro de su "ámbito de validez" (*ibid.*, p. 30). Sin embargo, este ámbito es reducido, ya que los "sistemas integrables son la excepción" (*ibid.*, p. 118).[47] La mayoría de los sistemas "involucran tanto procesos deterministas (entre bifurcaciones) como procesos probabilísticos (en la escogencia de los ramales)" (*ibid.*, p. 75), y los

ción. Es sabido que la física newtoniana fue destronada en el siglo XX por la mecánica cuántica y la relatividad. Pero los rasgos fundamentales de la ley de Newton —su determinismo y simetría temporal— sobrevivieron [...] Por supuesto que la mecánica cuántica ya no describe trayectorias sino funciones de onda, pero su ecuación de base, la ecuación de Schrödinger, también es determinista y reversible. Las leyes de la naturaleza enunciadas por la física representan por lo tanto un conocimiento ideal que alcanza la certidumbre. Una vez establecidas las condiciones iniciales, todo está determinado. La naturaleza es un autómata que podemos controlar, por lo menos en principio. La novedad, la elección, la acción espontánea son apariencias relativas al punto de vista humano [...] La concepción de una naturaleza pasiva sujeta a leyes deterministas es una especificidad de Occidente. En China, o en Japón, "naturaleza" significa "lo que existe por sí mismo". Prigogine, *El fin de las certidumbres*, pp. 19-20.

Obsérvese aquí la similitud con la insistencia de Abdel-Malek en dos diferentes relaciones civilizacionales con la dimensión-tiempo.

[46] "Después de más de un siglo, durante el cual la física conoció mutaciones extraordinarias, la mayoría de los físicos presenta la interpretación de la irreversibilidad en cuanto aproximación como si fuera algo evidente.

[...] Esta interpretación —que implica que nuestra ignorancia y la tosquedad de nuestras descripciones serían responsables del segundo principio y en consecuencia de la flecha del tiempo— es insostenible. Nos obliga a concluir que el mundo parecería perfectamente simétrico en el tiempo ante los ojos de un observador bien informado (como el demonio imaginado por Maxwell) capaz de observar los microestados.

[...] El punto de vista nuestro es diferente. En su formulación tradicional, las leyes de la física describen un mundo idealizado, estable, y no el mundo inestable y evolutivo, en el que vivimos. En primer lugar, nuestro rechazo de la banalización de la irreversibilidad ya no puede asociarse sólo a un aumento del desorden. Por el contrario, los desarrollos recientes de la física y de la química de no equilibrio muestran que la flecha del tiempo puede ser fuente de orden" (*ibid.*, pp. 27-29).

[47] "Nuestra posición es que la mecánica clásica está incompleta porque no incluye los procesos irreversibles asociados con un aumento de entropía. Para incluir estos procesos dentro de su planteamiento, debemos incorporar la inestabilidad y la no integrabilidad. Recordemos también que los sistemas integrables son la excepción. La mayoría de los sistemas dinámicos (empezando por el sistema de tres-cuerpos) son no integrables" (*ibid.*, p. 118).

dos procesos juntos crean una dimensión histórica que registra las sucesivas escogencias.

No estamos en un congreso de psicoanalistas, tampoco estamos en un congreso de físicos. Si planteo este reto entre nosotros, se debe en gran parte a que, como hemos estado tan acostumbrados a asumir que la mecánica newtoniana representaba un modelo epistemológico que debíamos emular, es entonces importante reconocer que este modelo epistemológico está enfrentado a un desafío severo dentro de la misma cultura que le dio origen. Pero, más importante aún, se debe a que este replanteamiento de la dinámica invierte completamente la relación de la ciencia social con la ciencia natural. Prigogine nos recuerda la afirmación de Freud de que la humanidad ha conocido tres heridas sucesivas a su orgullo: cuando Copérnico demostró que la tierra no era el centro del sistema planetario; cuando Darwin demostró que los seres humanos eran una especie animal; y cuando él, Freud, demostró que nuestra actividad consciente está controlada por nuestro inconsciente. A esto Prigogine añade: "La actividad creativa a innovadora, no es ajena a la naturaleza. Se la puede considerar una ampliación e intensificación de rasgos ya presentes en el mundo físico, que el descubrimiento de los procesos alejados del equilibrio nos ha enseñado a descifrar" (*ibid.*, p. 78). Obsérvese lo que él ha hecho aquí. Prigogine ha reunido la ciencia social y la ciencia natural, no bajo la suposición decimonónica de que la actividad humana puede ser vista simplemente como una variante de otra actividad física, sino bajo el fundamento invertido de que la actividad física puede ser vista como un proceso de creatividad e innovación. Esto seguramente es un desafío para nuestra cultura, tal y como ha sido practicada. Más aún, Prigogine también discute el tema de la racionalidad que aquí hemos planteado. Aboga por un "regreso al realismo" que no es un "regreso al determinismo" (*ibid.*, p. 145).[48] La racionalidad que es realista es precisa-

[48] "El retorno al realismo propio de nuestro enfoque no es un retorno al determinismo [...] El azar, o la probabilidad, no es ya un modo conveniente de aceptar la ignorancia, sino más bien parte de una nueva y expandida racionalidad.

[...] Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al fin de las certezas. ¿Es esto acaso una admisión de derrota para la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdad.

[...] El tiempo y la realidad están irreduciblemente ligados. Negar el tiempo puede ser o un consuelo o un triunfo de la razón humana. Siempre es una negación de la realidad [...] Lo que hemos intentado seguir es efectivamente un camino estrecho [Nota de I. Wallerstein: escuchen las palabras: un camino estrecho] entre dos concep-

mente la racionalidad que Weber denominaba "material", es decir, la racionalidad que es resultado de la escogencia realista.[49]

El quinto desafío que quiero discutir es el feminismo. Las feministas le dicen al mundo del conocimiento que ha estado prejuiciado de múltiples maneras. Ha ignorado a las mujeres como sujetos del destino humano. Ha utilizado presuposiciones *a priori* sobre las diferencias sexuales que no se basan en investigaciones realistas. Ha ignorado el punto de vista de las mujeres.[50] Todas estas acusaciones me parecen justas en los términos del registro histórico. Y el movimiento feminista, dentro de la sociología y en el ámbito más amplio del mundo del conocimiento social, ha tenido algún impacto en décadas recientes en rectificar estos prejuicios, aunque por supuesto falta mucho por recorrer antes de que estos temas se vuelvan no temas.[51] Sin

ciones que ambas llevan a la alienación: un mundo regido por leyes deterministas, que no deja ningún espacio a la novedad, y un mundo regido por un Dios que juega a los dados, donde todo es absurdo, sin causa e incomprensible" (*ibid.*, 1997, pp. 145, 155, 183, 187-188).

[49] Es interesante en este punto regresar a Braudel para ver cómo sus planteamientos, escritos tres décadas atrás, emplean un lenguaje muy similar al de Prigogine. Él desea describir sus intentos por mezclar "unidad y diversidad dentro de las ciencias sociales" mediante un término que dice tomar prestado de sus colegas polacos, el de "estudios complejos" (Fernand Braudel, "Unity and Diversity in the Human Sciences", en *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1960], p. 61). Describe la *histoire événementielle*, la que considera que es polvo, como historia "lineal" (*ibid.*, p. 67). Nos dice que acojamos la visión de Gurvitch de la sociedad global, en un modelo que nos recuerda las bifurcaciones: "[Gurvitch] ve el futuro de ambas [la Edad Media en Occidente y nuestra sociedad contemporánea] como dudando entre diversos destinos diferentes, los cuales son radicalmente diferentes, y esto me parece una evaluación razonable de la variedad de la vida misma; el futuro no es un camino único. De modo que debemos renunciar a lo lineal" (*ibid.*, p. 200).

[50] Cito dos afirmaciones resumidas sobre en qué consiste la labor académica feminista. Constance Jordan (*Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 1): "La labor académica feminista se basa en la presuposición de que las mujeres han experimentado la vida de un modo diferente a los hombres y que esa diferencia vale la pena ser estudiada". Y Joan Kelly (*Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 1) escribe: "La historia de las mujeres tiene una meta dual: devolver las mujeres a la historia y devolver la historia a las mujeres."

[51] Véase a Joan Kelly de nuevo (*Women...* , p. 1): "Al buscar añadir a las mujeres a los fundamentos del conocimiento histórico, la historia de las mujeres ha revitalizado a la teoría, porque ha conmocionado las concepciones del estudio histórico. Lo ha hecho al volver problemáticas tres de las preocupaciones básicas del pensamiento histórico: 1] periodización, 2] categorías de análisis social y 3] teorías de cambio social."

embargo, en todo este aspecto del trabajo de las feministas, ellas no han estado retando a la cultura de la sociología. Más bien la han estado utilizando y afirmando que la mayoría de los sociólogos (y más generalmente los científicos sociales) no han respetado las reglas mismas que establecieron para la práctica de la ciencia social.

Esto sin duda es algo importante que había que hacer. Pero pienso que hay algo aún más importante, en lo cual las feministas de manera muy definitiva han estado retando a la cultura de la sociología. Ha sido la afirmación de que ha habido un prejuicio machista no sólo en el ámbito del conocimiento social (donde, por así decirlo, habría sido teóricamente previsible), sino también en el ámbito del conocimiento de mundo natural (donde en teoría no debería haber existido). Con esta afirmación han acatado la legitimidad del alegato a favor de la objetividad en su *sancta sanctorum*, un alegato central para la cultura clásica de la sociología. Así Prigogine no estaba satisfecho con que se permitiera que la química fuera una excepción al determinismo de la física, sino que ha insistido en que la física no es y no puede ser determinista, del mismo modo las feministas no están satisfechas con tener el conocimiento social definido como un ámbito en el que los prejuicios sociales son de esperar (aunque indeseables); insisten en que esto se aplica de igual modo al conocimiento de los fenómenos naturales. Abordaré este tema mediante la discusión sostenida por algunas académicas feministas cuyos antecedentes (es decir, su formación inicial) se hallan en las ciencias naturales y quienes por ende son capaces de tratar el asunto con el conocimiento técnico necesario, la formación en y la simpatía por las ciencias naturales.

Las tres que he escogido son Evelyn Fox Keller, entrenada como biofísico matemático; Donna J. Haraway, entrenada como biólogo homínido; y Vandana Shiva, entrenada como físico teórico. Keller relata su caída en cuenta hacia mediados de los años setenta de que lo que hasta entonces le había parecido una pregunta evidentemente absurda repentinamente asumió precedencia en su jerarquía intelectual: "¿Cuánto de la naturaleza de la ciencia está involucrado con la idea de la masculinidad y qué significado tendría para la ciencia si fuera de otro modo?" Luego indica cómo responderá a esta pregunta: "Mi tema... [consiste en] cómo la construcción de hombres y mujeres [en el imaginario social, nota de los Eds.] ha afectado la construcción de la ciencia." Hasta aquí, no nos hemos alejado aún de la sociología del conocimiento o de la sociología de la ciencia. Y

Keller dice correctamente que plantear la pregunta sólo de este modo resultará en un impacto "marginal" a lo sumo sobre la cultura de la ciencia natural. Lo que tiene que demostrarse es que el género afecta la "producción de la teoría científica".[52]

¿Es esto factible? Keller mira hacia la variable intermedia de las psiquis de los científicos. Ella habla de la "dinámica intrapersonal de 'la escogencia de la teoría'" (*ibid.*, p. 10).[53] Keller no tiene ninguna dificultad en demostrar que los fundadores de la ciencia baconiana imbuyeron su obra con metáforas masculinistas que involucraban un dominio y una subyugación viriles de la naturaleza, y que el alegato de los científicos de ser diferentes de los filósofos naturales basándose en que sólo los científicos renuncian a la proyección de la subjetividad, simplemente no resiste la prueba del análisis.[54] Keller, por ende, observa "androcentrismo" en la ciencia, pero se niega a sacar la conclusión ya sea de rechazar la cien-

[52] Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 3-5.

[53] "Leer las leyes naturales por su contenido personal revela la inversión personal que los científicos hacen en el impersonalismo; el anonimato de la imagen que producen se revela a sí misma como una especie de firma [...] La atención a la dinámica intrapersonal de la 'teoría de la escogencia' ilumina algunos de los medios más sutiles por medio de los cuales la ideología se manifiesta en la ciencia –incluso ante las mejores intenciones de los científicos.

[...] El hecho de que la Ley de Boyle no esté equivocada no debe, sin embargo, ser olvidado. Cualquier crítica efectiva de la ciencia necesita tener en cuenta los indudables éxitos de la ciencia al igual que los compromisos que han hecho posibles tales éxitos.

[...] La Ley de Boyle sí nos brinda una descripción confiable, [... una] que resista las pruebas de la replicabilidad experimental y la coherencia lógica. Pero se tiene que reconocer que es una afirmación sobre una serie particular de fenómenos, prescritos para satisfacer ciertos intereses particulares y descritos de acuerdo con ciertos criterios de común acuerdo tanto sobre la confiabilidad como la utilidad. Los juicios sobre cuáles fenómenos vale la pena estudiar, cuáles tipos de datos son significativos –al igual que cuáles descripciones (o teorías) de esos fenómenos son los más adecuados, satisfactorios, útiles e incluso confiables– dependen críticamente de las prácticas sociales, lingüísticas y científicas de los juicios en cuestión.

[...] Los científicos en cada disciplina viven y trabajan con presuposiciones que parecen constantes [...] pero que de hecho son variables y, dado el estímulo adecuado, están sujetas a cambio. Semejantes parroquialismos [...] sólo pueden ser percibidos a través del lente de la diferencia, al salirse de la comunidad" (*ibid.*, pp. 10-12).

[54] "Es una tesis de este libro que la ideología de la ciencia moderna, junto con su innegable éxito, lleva dentro de sí su propia forma de proyección: la proyección de desinterés, de autonomía, de alienación. Mi argumento no es simplemente que el sueño de una ciencia completamente objetiva es en principio imposible de realizar,

cia *per se* ni de pedir la creación de una llamada ciencia radicalmente diferente. Más bien, dice: "Mi visión de la ciencia –y de las posibilidades de al menos de una criba de lo cognitivo de lo ideológico– es más optimista. En concordancia con ello, la finalidad de estos ensayos es más exigente: es la reclamación, desde adentro de la ciencia, de la ciencia como un proyecto humano más bien que machista, y la renuncia a la división entre trabajo emocional e intelectual que mantiene a la ciencia como ámbito masculino" (*ibid.*, p. 178).

Donna Haraway comienza desde sus preocupaciones como biólogo homínido y ataca los dos intentos un tanto diferentes de R.M. Yerkes y E.O. Wilson por transformar la biología "de una ciencia de los organismos sexuales en una de grupos que se reproducen genéticamente".[55] El objetivo de ambas teorías, según ella, es la ingeniería humana, en dos formas sucesivamente distintas donde las diferencias reflejan cambios en el mundo social más amplio. A las dos teorías dirige la misma pregunta: ¿ingeniería humana de acuerdo con los intereses de quién? Denomina su trabajo uno "sobre la invención y reinvención de la naturaleza –tal vez el área más central para la esperanza, opresión y contestación para los habitantes del planeta tierra durante nuestros tiempos" (*ibid.*, p. 1). Ella insiste en que no está hablando de la naturaleza tal como es sino sobre las historias que nos relatan sobre la naturaleza y la experiencia, en cuyos relatos los biólogos interpretan un papel clave.

No intentaré reproducir aquí sus argumentos, solamente llamaré la atención sobre las conclusiones que ella desea extraer de esta crítica. Al igual que Keller, ella se niega sacar de su crítica del "determinismo biológico" una visión exclusivamente "construccionista social" (véase *ibid.*, pp. 134-135). Más bien ve el desarrollo social del siglo XX como uno en el cual todos nos hemos vuelto "quimeras, híbridos de máquina y organismo teorizados y fabricados", que ella denomina organismos cibernéticos. Dice que el suyo es "un argumento a favor de *complacernos* en la confusión de las fronteras y a favor de *la responsabilidad* en construirlas" (*ibid.*, p. 150). Las rupturas de frontera que ella observa son los de humano y animal o humano más animal (u organismo) y máquina; de lo físico y lo no físico.

sino que contiene precisamente lo que rechaza: los rasgos vívidos de una autoimagen refleja" (*ibid.*, p. 70).

[55] Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991, p. 45.

Ella advierte en contra de una "teoría universal, totalizante" que llama "un gran error que pierde la mayor parte de la realidad", pero también alega que "asumir responsabilidad por las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología implica negar una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología" (*ibid.*, p. 181).[56] El tema de la responsabilidad es central a este desafío. Ella rechaza el relativismo no en nombre de "visiones totalizantes" sino en nombre de "conocimientos parciales, ubicables y críticos que sostengan la posibilidad de redes de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología" (*ibid.*, p. 191).[57]

La crítica de Vandana Shiva se enfoca menos en los métodos científicos propiamente dichos que en las implicaciones políticas que se sacan de la posición de la ciencia en la jerarquía cultural. Ella habla como una mujer del Sur y por ende su crítica entronca con la de Abdel-Malek.[58] Ella opone a la idea del "imperio del hombre sobre la naturaleza" el concepto de "democracia de todo tipo de vida", el cual según ella es la base de "la mayoría de las culturas no occiden-

[56] Para Haraway, esto "implica dedicarse a la labor ruidadosa de reconstruir las barreras de la vida cotidiana, en conexión parcial con los demás, en comunicación con todas nuestras partes [...] Éste es un sueño no de un lenguaje común sino de una heteroglosia heterodoxa y poderosa" (*ibid.*, p. 181).

[57] Ella concluye que "los cuerpos como objetos del conocimiento son nódulos generativos materiales y semióticos. Sus *fronteras* se materializan en la interacción social. Las fronteras se dibujan al cartografiar procesos; los 'objetos' no las preexisten en cuanto tales. Los objetos son proyectos de las fronteras. Pero las fronteras se desplazan desde adentro; las fronteras son muy huidizas. Lo que las fronteras contienen provisionalmente permanece generativo, productivo de significados y cuerpos. Localizar (y visualizar) las fronteras es una práctica riesgosa.

"La objetividad no está relacionada con el distanciamiento sino con la estructuración mutua y normalmente desigual, con la asunción de riesgos en un mundo donde 'nosotros' somos permanentemente mortales, es decir, desprovistos de control 'final'" (*ibid.*, pp. 200-201).

[58] "La Carga del Hombre Blanco se está volviendo progresivamente más pesada para el mundo y especialmente para el Sur. Los últimos 500 años de historia revelan que cada vez que una relación de colonización se ha establecido dentro el Norte y la naturaleza y los pueblos fuera del Norte, los hombres y la sociedad colonizadora han asumido una posición de superioridad y, por ende, de responsabilidad por el futuro de la tierra y por otros pueblos y culturas. De la presunción de superioridad fluye la noción de la carga del hombre blanco. De la idea de la carga del hombre blanco fluye la realidad de las cargas impuestas por el hombre blanco sobre la naturaleza, las mujeres y otros. Por consiguiente, la descolonización del Sur está íntimamente ligada a la descolonización del Norte" (Vandana Shiva, en María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1993, p. 264).

tales" (Shiva, *ibid.*, p. 265). Ve la preservación de la biodiversidad y la preservación de la diversidad cultural humana como cosas íntimamente ligadas, y por consiguiente está muy preocupada por las consecuencias de la revolución biotecnológica contemporánea.[59]

Me impresionan dos constantes en el reto tal como lo plantean Keller, Haraway y Shiva. Una es que la crítica de la ciencia natural tal y como ha sido practicada nunca se traduce en un rechazo de la ciencia como actividad cognitiva sino más bien en un análisis científico del conocimiento y la práctica científicos. En segundo lugar, la crítica de la ciencia natural tal como ha sido practicada conduce a un llamado hacia el juicio social responsable. Puede que ustedes opinen que el caso a favor del prejuicio sexual en la ciencia natural no ha quedado probado. Aquí pienso que Sandra Harding da la respuesta adecuada: "Por improbables que [los intentos de demostrar cómo las leyes naturales de Newton y Einstein podrían participar en la simbolización sexual] puedan sonar, no hay razón para considerarlos en principio incapaces de ser exitosos."[60] La frase clave es "en

[59] "Mientras que la ciencia misma es un producto de fuerzas sociales y tiene una agenda social determinada por aquellos que pueden movilizar la producción científica, en tiempos actuales a la actividad científica le ha sido asignada la posición epistemológica privilegiada de ser social y políticamente neutral. De este modo la ciencia asume un carácter dual: ofrece soluciones tecnológicas para los problemas políticos y sociales, pero se absuelve y se distancia a sí misma de los nuevos problemas sociales y políticos que crea [...] El asunto de volver visibles los lazos ocultos entre la tecnología científica y la sociedad y volver manifiestos y palpables los tipos de temas que se mantienen fuera de vista y sin mencionar está ligado con la relación entre el Norte y el Sur. A menos que y hasta que pueda hacer responsabilidad social por las estructuras de tecnología y ciencia y los sistemas cuyas necesidades satisfacen, no puede haber ningún equilibrio y ninguna responsabilidad en los términos de las relaciones entre Norte y Sur [...] Cuestionar la omnipotencia de la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver los problemas ecológicos es un paso importante para la descolonización del Norte" (*ibid.*, pp. 272-273).

[60] Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, p. 47. "En la investigación social nosotros [...] queremos explicar los orígenes, formas e influencias de patrones de creencia y acción humanas aparentemente irracionales pero que se dan a lo largo y ancho de una cultura [...] Sólo si insistimos en que la ciencia está analíticamente separada de la vida social podemos mantener la ficción de que las explicaciones de las conductas y creencias sociales no podrían, en principio, aumentar nuestra comprensión del mundo que la física explica.

"Contar objetos y dividir una línea son prácticas sociales comunes y estas prácticas pueden generar modos contradictorios de pensar sobre los objetos de la investigación matemática. Puede que sea difícil imaginar qué prácticas basadas en la división de los géneros pueden haber influido en la aceptación de unos conceptos particulares en la matemática, pero casos como éstos demuestran que la posibilidad

principio". Es sobre esta apelación al principio más básico de la ciencia, el sometimiento de toda afirmación a la verificación empírica, donde descansa el reto del feminismo a la ciencia. Mediante las dudas que arroja sobre la afirmación de que cualquier presuposición *a priori* de que el género es irrelevante para la práctica científica, el feminismo plantea un reto fundamental a la cultura de la sociología. El que plantee un desafío igual a la cultura de la ciencia natural, uno que ellos tomarán en cuenta, aún está por verse.[61]

El sexto y el último desafío que trataré es tal vez el más sorprendente de todos y el que menos se discute. Consiste en que la modernidad, la pieza central de nuestro trabajo, en realidad nunca existió. Esta tesis ha sido adelantada con mayor claridad por Bruno Latour, el título de cuyo libro es el mensaje: "Nunca hemos sido modernos." Latour comienza su libro con el mismo argumento que Haraway, que las mezclas impuras son constitutivas de la realidad. Habla de la proliferación de "híbridos", lo que ella denomina "organismos cibernéticos". Para ambos, los híbridos son un fenómeno central que aumenta con el tiempo, que está subanalizado y que no es para nada aterrador. Lo crucial para Latour es la superación de la segmentación académica y social de la realidad en las tres categorías de naturaleza, política y discurso. Para él las redes de realidad son "simultáneamente reales, como la naturaleza, narradas, como el discurso, y colectivas, como la sociedad".[62]

Latour a menudo es tomado como posmodernista, lo cual es una

no puede ser descartada *a priori* mediante la simple afirmación de que el contenido intelectual y lógico de las matemáticas está libre de toda influencia social", *ibid.*, pp. 47, 51.

[61] Al respecto, Jensen dice en una nota crítica sobre cinco libros: "Exceptuando a la primatología, las ciencias principales virtualmente han ignorado los intentos feministas por dar un nuevo nombre a la naturaleza y reconstruir a la ciencia. Mas allá de sugerir modelos y taxonomías que sean menos jerárquicas, más permeables y más reflexivas que los prototipos masculinos [...] no quedan claras las implicaciones de las revisiones y reconstrucciones feministas de la ciencia. Las prácticas feministas podrían originar nuevos modos de estar en el mundo [...] y así procrear nuevos modos de conocer y describir el mundo. Por otro lado, tal vez el logro mayor de estas nuevas epistemologías sea delinear los límites del lenguaje y el conocimiento; delinear la imbricación del conocimiento dentro de las estructuras (determinadas por el género) de las relaciones de poder." Sue Curry Jensen, "Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge", *Theory and Society* 19, núm. 2, abril de 1990, p. 246.

[62] Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 6 [ed. original *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991].

mala interpretación. Es difícil ver cómo un lector atento en realidad podría cometer este error, ya que él ataca con igual vigor a quienes denomina antimodernos, a los que denomina modernos y a los que denomina posmodernos. Para él, los tres grupos presuponen que el mundo en que hemos estado viviendo durante los últimos siglos y en el que continuamos viviendo es "moderno" en la definición que los tres grupos en común dan a la modernidad: "una aceleración, una ruptura, una revolución en el tiempo [en contraste con] un pasado arcaico y estable" (*ibid.*, p. 10).

Latour argumenta que la palabra "moderno" oculta dos tipos bastante diferentes de prácticas: por un lado, la creación constante por vía de la "traslación" de nuevos híbridos de naturaleza y cultura; y por el otro, un proceso de "purificación" que separa dos zonas ontológicas, las humanas y las no humanas. Los dos procesos, argumenta, no están separados y no pueden ser analizados por separado, porque paradójicamente es precisamente al prohibir los híbridos (purificación) como se vuelve posible la creación de híbridos y, a la inversa, es al concebir híbridos como limitamos su proliferación.[63] Para ubicar el llamado mundo moderno, Latour recomienda una "antropología", mediante lo cual quiere dar a entender "enfrentarse a todo a la vez".[64]

[63] "¿Qué lazo existe entre el trabajo de traducción o mediación y el de purificación? Ésta es la pregunta sobre la cual quisiera arrojar luz. Mi hipótesis —que permanece como demasiado cruda— es que la segunda ha hecho posible a la primera: cuanto más nos prohibimos a nosotros mismos concebir híbridos, tanto más posible se vuelve la hibridación —tal es la paradoja de los modernos [...] La segunda pregunta se relaciona con los premodernos, con otros tipos de cultura. Mi hipótesis —nuevamente excesivamente simple— es que al dedicarse a conceptualizar híbridos, las otras culturas han excluido su proliferación. Es esta disparidad la que explicaría la Gran División entre Ellos —todas las demás culturas— y Nosotros —los occidentales— y haría posible finalmente resolver el problema irresoluble del relativismo. La tercera pregunta se relaciona con la crisis actual: si la modernidad fuera tan eficiente en su tarea dual de separación y proliferación, ¿por qué se debilitaría a sí misma hoy día al impedir que nos convirtamos en plenamente modernos? De allí la pregunta final, que también es la más difícil: si hemos dejado de ser modernos, si ya no podemos separar el trabajo de la proliferación del trabajo de la purificación, ¿en qué nos vamos a convertir? Mi hipótesis —la cual, como todas las anteriores, es demasiado basta— es que vamos a tener que ir más lento, reorientar y regular la proliferación de monstruos al representar su existencia oficialmente", *ibid.*, p. 12.

[64] "Si fuera a existir una antropología del mundo moderno, su tarea consistiría en describir del mismo modo cómo están organizadas todas las divisiones de nuestro gobierno, incluyendo las de la naturaleza y las ciencias duras, y en explicar cómo y

Latour concibe un mundo en el que vivimos basados en lo que llama una Constitución que vuelve a los modernos "invencibles" al proclamar que la naturaleza es trascendente y más allá de la construcción humana, pero que la sociedad no es trascendente y por ende los humanos son totalmente libres.[65] Latour cree que, si algo, lo contrario es verdad.[66] El concepto entero de modernidad es un error.

"Nadie jamás ha sido moderno. La modernidad nunca ha comen-

por qué estos ramos se bifurcan al igual que explicar los múltiples arreglos que los hacen converger", *ibid.*, pp. 14-15. El subtítulo de la versión francesa original, que fue borrado del título en inglés, es *Essai d'anthropologie symétrique*.

[65] "Debido a que cree en la separación total de humanos y no humanos, y porque simultáneamente anula esta separación, la Constitución ha vuelto invencibles a los modernos. Si los criticas al decir que la naturaleza es un mundo construido por manos humanas, ellos demostrarán que es trascendente, que la ciencia es una mera intermediaria que permite acceso a la Naturaleza y que ellos no intervienen allí. Si se les dice que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente, ellos responderán que son libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos. Si se los acusa de doblez, ellos demostrarán que jamás confunden las Leyes de la Naturaleza con la imprescriptible libertad humana", *ibid.*, p. 37.

He corregido un error de traducción impresionante al referirme al original francés (*ibid.*, p. 57). En el texto en inglés, en la tercera oración se lee, con una completa falta de corrección: "Si se les dice que somos libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos, ellos responderán que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente".

[66] Latour ahonda en aclarar esta paradoja al examinar su expresión en el mundo del conocimiento: "Los científicos sociales por mucho tiempo se han permitido a sí mismos denunciar el sistema de creencias de las personas comunes. Llaman a este sistema de creencias 'naturalización'. La gente común imagina que el poder de los dioses, la objetividad del dinero, la atracción de la moda, la belleza del arte, provienen de algunas propiedades objetivas intrínsecas a la naturaleza de las cosas. Afortunadamente, los científicos sociales saben más y demuestran que la flecha va en dirección contraria, de la sociedad a los objetos. Los dioses, el dinero, la moda y el arte ofrecen sólo una superficie para la proyección de nuestras necesidades e intereses sociales. Al menos tal ha sido el precio de la entrada a la profesión de la sociología desde Émile Durkheim.

La dificultad, sin embargo, es reconciliar esta forma de denuncia con otra en la cual las direcciones de las flechas están exactamente invertidas. La gente común, los meros agentes sociales, los ciudadanos promedio creen que son libres y que pueden modificar voluntariamente sus deseos, sus motivaciones y sus estrategias racionales [...] Pero afortunadamente los científicos sociales están vigilantes y denuncian, desmitifican y ridiculizan esta creencia ingenua en la libertad del sujeto humano y la sociedad. Esta vez utilizan la naturaleza de las cosas —es decir, los indisputables resultados de las ciencias— para demostrar cómo esta naturaleza determina, da forma y moldea las suaves y plegables voluntades de los pobres seres humanos", *ibid.*, pp. 51-53.

zado. Nunca ha habido un mundo moderno. El uso del pretérito perfecto es importante aquí, porque es una cuestión de sentimiento retrospectivo, de releer nuestra historia. No estoy diciendo que estamos ingresando a una nueva época; por el contrario, ya no tenemos que continuar la huida hacia delante de los pos-pos-posmodernistas; ya no estamos obligados a aferrarnos a la vanguardia de la vanguardia; ya no buscamos ser cada vez más astutos, cada vez más críticos, cada vez más hundidos en la 'edad de la sospecha'. No, en lugar de ello descubrimos que nunca hemos terminado por entrar en la era moderna. De allí la insinuación de ridiculez que siempre acompaña a los pensadores posmodernos; ¡alegan venir después de una época que ni siquiera ha comenzado!" (*ibid.*, p. 47).

Sin embargo, sí hay algo nuevo; consiste en que hemos llegado a un punto de saturación.[67] Esto conduce a Latour al problema del tiempo, el cual como pueden ver, está ahora en el centro de la mayoría de los desafíos: "Si explico que las revoluciones intentan abolir el pasado pero no pueden hacerlo, nuevamente corro el riesgo de ser tomado como reaccionario. Esto se debe a que para los modernos –al igual que para sus enemigos antimodernos e igualmente para sus falsos enemigos posmodernos– la flecha del tiempo no posee ambigüedad; uno puede ir hacia delante, pero entonces se tiene que romper con el pasado; uno puede elegir ir hacia atrás, pero entonces se tiene que romper con las vanguardias modernizadoras, que han roto radicalmente con su propio pasado [...] Si hay algo que somos incapaces de llevar a cabo, lo sabemos ahora, es una revolución, ya sea en la ciencia, la tecnología, la política o la filosofía. Pero aún seguimos siendo modernos cuando interpretamos este hecho como una decepción" (*ibid.*, p. 69).

Todos nosotros, dice Latour, nunca cesamos de ser "amodernos" (*ibid.*, p. 90). No existen las "culturas", tal y como no existen las "naturalezas"; sólo existen las "naturalezas-culturas" (*ibid.*, pp. 103-104). "Naturaleza y Sociedad no son dos polos distintos, sino una y la misma producción de estados sucesivos de sociedades-naturalezas, de colectividades" (*ibid.*, p. 139). Es al reconocer esto y al con-

[67] "[Los] modernos han sido víctimas de su propio éxito [...] Su Constitución podía absorber unos cuantos contraejemplos, unas cuantas excepciones –de hecho, medraba con éstas. Pero se queda desvalida cuando las excepciones proliferan, cuando el tercer estado de las cosas y el Tercer Mundo se unen para invadir todas sus asambleas en masa [...] [La] proliferación de híbridos ha saturado el marco constitucional de los modernos", *ibid.*, pp. 49-51.

vertirlo en el centro de nuestros análisis del mundo como podemos seguir adelante.

Llegamos al final de nuestro recital de los desafíos. Les recuerdo que para mí los desafíos no son verdades sino mandatos para la reflexión sobre las premisas básicas. ¿Tienen algunas dudas sobre cada uno de los desafíos? Muy probablemente. Yo también las tengo. Pero juntos constituyen un ataque formidable a la cultura de la sociología y no pueden sernos indiferentes. *¿Puede existir semejante cosa como una racionalidad formal? ¿Existe un desafío civilizacional a la visión occidental/moderna del mundo que debemos tomarnos en serio? ¿La realidad de múltiples tiempos sociales nos obliga a reestructurar nuestra teorización y nuestras metodologías? ¿En qué sentido los estudios de complejidad y el fin de las certidumbres nos obligan a reinventar el método científico? ¿Podemos demostrar que el género es una variable estructuradora que irrumpe en todo sitio, incluso en zonas que parecen increíblemente remotas, tales como la conceptualización matemática? Finalmente, ¿es la modernidad un engaño –no una ilusión sino un engaño– que ha defraudado en primer lugar a todos los científicos sociales?*

¿Pueden los tres axiomas, derivados como sugerí de Durkheim/Marx/Weber, los axiomas que constituyen lo que he llamado la cultura de la sociología, enfrentarse adecuadamente a estas preguntas? Y, en caso de que no, ¿se derrumba por ello la cultura de la sociología? Si lo hace, ¿con qué podemos remplazarla?

LAS PERSPECTIVAS

Quisiera abordar la promesa de la ciencia social en los términos de tres perspectivas que me parecen tanto posibles como deseables para el siglo XXI: la reunificación epistemológica de las llamadas dos culturas, la de la ciencia y la de las humanidades; la reunificación organizacional y renovada división de las ciencias sociales; y la asunción por parte de la ciencia social de centralidad dentro del mundo del conocimiento.

¿Qué conclusiones podemos sacar de mi análisis de la cultura de la sociología y de los desafíos a los que ha estado enfrentando? Ante todo, simplemente que la ultraespecialización que la sociología y, de hecho, todas las demás ciencias sociales han estado padeciendo

ha sido tanto inevitable como autodestructiva.[68] No obstante, continuamos luchando en contra de ella, con la esperanza de crear algún equilibrio razonable entre profundidad y amplitud del conocimiento, entre la visión microscópica y la sintética. En segundo lugar, tal y como Smelser lo planteó tan bien hace poco, no existen "los actores sociológicamente ingenuos".[69] ¿Pero acaso poseemos actores sociológicamente bien informados? Es decir, ¿son racionales nuestros actores? ¿Y qué mundo es el que conocen nuestros actores?

Me parece que los hechos sociales con los que tratamos son sociales en dos sentidos: son percepciones compartidas de la realidad, compartidas más o menos por un grupo entre mediano y grande pero con diferentes matices para cada perceptor individual. Y ellas son percepciones socialmente construidas. Pero seamos claros. No del analista cuya construcción social del mundo es lo que interesa. Es la de la colectividad de los actores que han creado la realidad social mediante el cúmulo de sus acciones. El mundo es tal como es debido a todo aquello que ha precedido a este momento. Lo que el analista intenta discernir es cómo la colectividad ha construido al mundo, utilizando por supuesto su propia visión socialmente construida.

La flecha del tiempo es por ende ineluctable, pero también impredecible, ya que ante nosotros siempre hay bifurcaciones cuyo re-

[68] Véase Deborah T. Gold, introducción a "Cross-Fertilizations of the Life Course and Other Theoretical Paradigms", sección 3 de *The Gerontologist* 36, núm. 2, abril de 1996, p. 224): "Durante las últimas décadas, la sociológica se ha convertido en una disciplina de ultraespecialización. Aunque los sociólogos puedan creer que estamos dando a nuestros estudiantes graduados una amplia educación sociológica, en la realidad, mediante el ejemplo, alentamos a los estudiantes a estrechar sus áreas de especialización. Desafortunadamente, este parroquialismo implica que muchos sociólogos no están al tanto de lo que está vigente en especializaciones ajenas a las suyas. Si la sociología continúa con este procedimiento, difícilmente podemos esperar que inspiraremos a un Talcott Parsons o un Robert Merton del siglo XXI que pudiera tomar una perspectiva más amplia. En cambio, es más probable que los sociólogos del futuro configuren sus áreas de especialización de modos aún más estrechos." Es conveniente anotar que esta peroración fue publicada en una revista muy especializada, *The Gerontologist*.

[69] "Podríamos incluso decir que el modelo de los agentes sociológicamente ingenuos, como en los modelos de elección racional y teoría de juegos, se equivoca en casi todas las ocasiones. Nuestras tipificaciones y explicaciones deben involucrar la interacción continua de expectativas, percepciones, interpretaciones, afectos, distorsiones y conductas institucionalizadas." Neil Smelser, *Problematics of Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 27.

sultado es inherentemente indeterminado. Más aún, aunque no existe sino una única flecha del tiempo, existen múltiples tiempos. No podemos darnos el lujo de ignorar ya sea la *longue durée* estructural o los ritmos cíclicos del sistema histórico que estamos analizando. El tiempo es mucho más que cronometría y cronología. El tiempo es también duración, ciclos y disyunción.

Un mundo real existe, indudablemente. Si *él* no existe, *nosotros* no existimos, y eso es absurdo. Si no creemos esto, no deberíamos estar dedicados a la empresa de estudiar el mundo social. Los solipsistas ni siquiera pueden conversar consigo mismos, ya que todos estamos cambiando a cada instante y, en consecuencia, si uno adopta el punto de vista de un solipsista, nuestras propias opiniones de ayer son tan irrelevantes para nuestras visiones creadas de hoy como las visiones de los demás. El solipsismo es la mayor de todas las formas de arrogancia, mayor aún que el objetivismo. Consiste en la creencia de que nuestros raciocinios crean lo que percibimos y que, por ende, percibimos lo que existe, aquello que hemos creado.

Pero, por otro lado, es también cierto que sólo podemos conocer el mundo a través de nuestra visión del mismo, una visión social colectiva sin duda, pero una visión humana a pesar de todo. Esto es tan obviamente cierto de nuestra visión del mundo físico como de nuestra visión del mundo social. En ese sentido, todos dependemos de los lentes con los que nos dedicamos a esta percepción, los mitos organizadores (sí, las grandes narrativas) que McNeill denomina "*mythistory*" ("mitohistoria"),[70] sin las que no podemos afirmar absolutamente nada. Se sigue de estas limitaciones que no existen conceptos que no sean plurales; que todos los universales son parciales; y que existe una pluralidad de universales. También se sigue de ellos que todos los verbos que usamos deben escribirse en tiempo pretérito. El presente termina antes de que podamos pronunciarlo, y todas las afirmaciones necesitan estar ubicadas en su contexto histórico. La tentación nomotética es igual de peligrosa que la tentación idiográfica y constituye una calle ciega hacia la cual la cultura de la sociología nos ha conducido con mucha frecuencia a demasiados de nosotros.

Sí, estamos al final de las certidumbres. ¿Pero qué significa esto en la práctica? En la historia del pensamiento nos han ofrecido constantemente la certidumbre. Los teólogos nos ofrecieron certidum-

[70] William J. McNeill, *Mythistory and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

bres vistas por profetas, sacerdotes y textos canónicos. Los filósofos nos ofrecieron certidumbres racionalmente deducidas o inducidas o intuidas por ellos. Y los científicos modernos nos ofrecieron certidumbres verificadas empíricamente por ellos, utilizando criterios que ellos inventaron. Todos ellos han alegado que sus verdades estaban validadas visiblemente en el mundo real, pero que estas pruebas visibles eran meramente la expresión exterior y limitada de verdades profundas y más ocultas para cuyos secretos y descubrimientos ellos eran los intermediarios adecuados.

Cada serie de certidumbres ha prevalecido en algunos momentos y en algunos lugares, pero ninguna de ellas en todos lados o eternamente. Allí entran los escépticos y nihilistas que han señalado esta amplia gama de verdades contradictorias y han derivado de las dudas sembradas por esta situación la proposición de que ninguna verdad alegada es más válida que cualquier otra. Pero si el universo es de hecho intrínsecamente incierto, no se sigue de ello que las empresas teológicas, filosóficas y científicas no posean mérito alguno, y seguramente no se sigue que cualquiera de ellas represente meramente un engaño gigantesco. Lo que sí se sigue es que seríamos sabios al formular nuestras búsquedas bajo la luz de la incertidumbre permanente y mirar esta incertidumbre, no como una ceguera desafortunada y temporal ni como un obstáculo insuperable al conocimiento, sino más bien como una increíble oportunidad para imaginar, crear y buscar.[71] El pluralismo se convierte en este punto no en una indulgencia de los débiles e ignorantes sino es una cornucopia de posibilidades para un mejor universo.[72]

Ese mismo año, un grupo compuesto principalmente por físicos

[71] "Historiador, ¿aquél que conoce? No, aquél que busca", Lucien Febvre, "Par manière d'introduction", en G. Friedman, *Humanisme du travail et humanités*, Cahiers des Annales 5, París, A. Colin, 1950, p. v.

[72] Me parece que el tema esencial que Neil Smelser abordó en su discurso presidencial ante la American Sociological Association en 1997 era la incertidumbre cuando discutió la "ambivalencia", un término que tomó prestado de Merton. Sin embargo, lo examinó principalmente como una constante psicológica en los términos de las motivaciones de los agentes más que como una constante estructural del mundo físico. Sin embargo, saca una conclusión con la cual estoy plenamente de acuerdo: "Podríamos incluso sugerir que la ambivalencia nos obliga a razonar más que lo que lo hacen las preferencias porque el conflicto podría ser una motivación más fuerte para pensar que el deseo." Neil Smelser, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences", *American Sociological Review* 63, núm. 1, febrero de 1998, p. 7.

publicó un libro que titularon *Diccionario de la ignorancia*, argumentando que la ciencia juega un papel mayor en la creación de zonas de ignorancia que en la de zonas de conocimiento. Cito las palabras promocionales que colocaron en la contraportada del libro:

> En el proceso de la ciencia de ensanchar nuestro campo de conocimiento, nos volvemos conscientes, paradójicamente, de que nuestra ignorancia también crece. Cada nuevo problema que resolvemos tiende a causar la aparición de nuevos enigmas, de modo que los procesos de investigación y descubrimiento se renuevan constantemente. Las fronteras del conocimiento parecen ensancharse incesantemente y crear preguntas previamente insospechadas. Pero estos nuevos problemas son saludables. Al crear nuevos desafíos a la ciencia, la obligan a avanzar en un movimiento perpetuo sin el cual, tal vez, su luz se apagaría rápidamente.[73]

Uno de los problemas de la creación de nuevas ignorancias es que no hay razón plausible para suponer que pueden ser abordadas del mejor modo en o mediante el estrecho ámbito donde estas ignorancias fueron descubiertas. El físico puede exponer nuevas ignorancias que requieren para su resolución abordar temas antes denominados biológicos o filosóficos. Y esto es ciertamente verdad, como sabemos de las ignorancias descubiertas por los sociólogos. La protección del territorio de uno ante las nuevas ignorancias es el peor de los pecados académicos y el mayor obstáculo posible a la claridad.

Es este tema del territorio lo que subyace en los problemas organizacionales de las ciencias sociales. La institucionalización de las divisiones nominales de las ciencias sociales es sumamente fuerte en la actualidad, a pesar de las genuflexiones ante el alba rosácea de la "interdisciplinariedad". De hecho, yo argumentaría que la interdisciplinariedad es ella misma un cebo que representa el mayor soporte a la lista actual de disciplinas porque implica que cada una tiene algún conocimiento especial que sería útil combinar con algunos otros conocimientos especiales para resolver algún problema práctico.

El hecho es que las tres grandes segmentaciones de la ciencia social decimonónica: pasado/presente, civilizado/otros y Estado/

[73] Michel Cazenave (dir.), *Dictionnaire de l'ignorance*, París, Bibl. Sciences Albin Michel, 1998.

mercado/sociedad civil son todas totalmente indefendibles como marcadores intelectuales en la actualidad. No hay afirmaciones sensatas que se puedan hacer en los llamados ámbitos de la sociología, la economía o la ciencia política que no sean históricas, y no hay análisis históricos sensatos que uno pueda emprender que no hagan uso de las llamadas generalizaciones que se emplean en las otras ciencias sociales. ¿Por qué entonces continuamos la pretensión de que estamos comprometidos en tareas diferentes?

En cuanto a civilizado/otro, los civilizados no son civilizados y los otros no son otros. Las especificidades por supuesto existen, pero son una legión, y las simplificaciones racistas del mundo moderno son no sólo nocivas sino intelectualmente incapacitantes. Debemos aprender a tratar con lo universal y lo particular como una pareja simbiótica que nunca desaparecerá y que debe estar presente en todos nuestros análisis.

Finalmente, la distinción Estado/mercado/sociedad civil es simplemente poco pausible, como sabe cualquier actor real del mundo real. El mercado está construido y constreñido por el Estado y la sociedad civil. El Estado es un reflejo tanto del mercado como de la sociedad civil. La sociedad civil, por último, está definida por el Estado y el mercado. Uno no puede separar estos tres modos de expresión de los intereses, preferencias, identidades y voluntades de los actores en áreas nítidamente delimitadas acerca de las cuales diferentes grupos de personas harán afirmaciones científicas, *ceteris paribus*.

Sin embargo, continúo compartiendo la premisa durkheimiana de que la psicología y la ciencia social son dos actividades separadas y que la psicología está más cerca, tal vez sea una parte intrínseca, de la biología. Constato que la mayoría de los psicólogos, desde los conductistas hasta los freudianos, parecen compartir esta opinión. El grupo que más resistencia pone a esta separación, de hecho, se encuentra en la sociología.

Si entonces ninguno de los modos existentes de dividir hoy día las ciencias sociales en organizaciones separadas de conocimiento tiene sentido, ¿qué haremos? Aquellos que han estudiado lo que se llama la sociología de las organizaciones han demostrado una y otra vez lo resistentes que son las organizaciones al cambio impuesto, cuán feroz y astutamente actúan sus líderes para defender intereses que no confiesan pero que parecen muy reales para quienes están en el poder. Es difícil forzar el paso de la transformación. Es quizás

hasta quijotesco intentarlo. Por otro lado, hay procesos internos a cada una de nuestras orgnizaciones que están destruyendo las fronteras sin la irrupción de ningún proceso intencional de reforma. Académicos individuales están buscando pares para formar pequeños grupos y redes que ven como necesarios para continuar su trabajo. Crecientemente, esas redes no le están prestando absolutamente ninguna atención a las etiquetas disciplinarias.

Más aún, a medida que prolifera la especialización, aquellos que manejan los cerraderos presupuestarios se están poniendo crecientemente más inquietos sobre la aparente irracionalidad de los solapamientos entre ámbitos, especialmente dadas las presiones mundiales para reducir —más que aumentar— los gastos de educación superior. Los contadores apuran a lo mejor nuestro paso, y muy posiblemente de modos que no son intelectualmente óptimos. Por ende, me parece urgente que los estudiosos acometan la exploración organizacional que permita una amplia experimentación, y que sean muy tolerantes de los esfuerzos de los demás, con el fin de ver qué clases de realineamientos organizacionales podrían funcionar mejor. Tal vez el procedimiento micro-macro debería ser institucionalizado como un modo de organizar grupos de académicos. No estoy seguro. Hasta cierto punto, ya se utiliza en las ciencias naturales y, en la práctica (si no en la teoría), los científicos sociales lo están utilizando también. O tal vez deberíamos dividirnos a nosotros mismos según las temporalidades de cambio a que nos enfrentamos: corto plazo, mediano plazo, largo plazo. No tengo opinión fija sobre ninguna de estas líneas divisorias por el momento. Siento que deberíamos probarlas.

De lo que sí estoy muy seguro es de que debemos abrirnos colectivamente y reconocer nuestras anteojeras. Debemos leer con mayor amplitud de lo que lo hacemos ahora, y debemos incitar energéticamente a nuestros estudiantes a que lo hagan. Debemos reclutar a nuestros estudiantes graduados de un modo más amplio de lo que lo hacemos, y debemos permitirles tener una función más importante en la determinación de dónde podemos ayudarlos a crecer. Y es fundamental que aprendamos otros idiomas. Un estudioso que no pueda *leer* de 3-5 lenguajes académicos importantes sufre un severo *handicap*. El inglés es sin duda esencial, pero el inglés sólo implica que uno tiene acceso a lo sumo a 50% de lo que se escribe, y, a medida que pasen las décadas, ese porcentaje disminuirá debido a que las áreas de mayor crecimiento serán progresivamente no angloparlan-

tes en su producción escrita. El conocimiento lector aumentado de lenguajes va emparejado con la progresiva internacionalización de nuestro cuerpo de académicos, aunque no sean idénticos. No sé qué clase de reestructuración ocurrirá, pero dudo que haya un centésimo aniversario de ninguna de las asociaciones internacionales existentes de ciencia social, al menos bajo el mismo nombre.

He reservado para el final la que me parece la perspectiva más fascinante de todas y tal vez la más importante. Siempre, desde el llamado divorcio entre la filosofía y la ciencia, consumado a finales del siglo XVIII, las ciencias sociales han sido el pariente pobre —ni lo uno ni lo otro y despreciadas por ambos lados en la guerra de las "dos culturas". Y los científicos sociales han internalizado esta imagen, ya que sienten que no tienen otro destino que alinearse ya sea con los científicos o con los humanistas. Hoy en día la situación ha cambiado radicalmente. En las ciencias físicas existe un fuerte y creciente movimiento cognitivo, los estudios de complejidad, que hablan de la flecha del tiempo, las incertidumbres, y creen que los sistemas sociales humanos son los más complejos de todos los sistemas. Y en las humanidades, existe un fuerte y creciente movimiento, los estudios culturales, que creen que no existen los cánones estéticos esenciales y que los productos culturales están enraizados en sus orígenes sociales, sus recepciones sociales y sus distorciones sociales.

Me parece evidente que los estudios de complejidad y los estudios culturales han empujado a las ciencias naturales y a las humanidades, respectivamente, hacia el terreno de la ciencia social. Lo que había sido un campo centrífugo de fuerzas en el mundo del conocimiento se ha convertido en uno centrípeta, y la ciencia social es ahora central al conocimiento. Estamos en el proceso de intentar superar las "dos culturas", de tratar de reunir en un solo ámbito la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esto es una causa para regocijarse, pero será una tarea ardua de acometer.

El conocimiento, ante la incertidumbre, involucra escogencias; escogencias en toda materia y por supuesto escogencias por los actores sociales, entre ellos los académicos. Y escogencias implican decisiones sobre lo que es materialmente racional. Ya no podemos ni siquiera pretender que los estudiosos puedan ser neutrales, es decir, despojados de su realidad social. Pero esto no significa de ningún modo que todo vale. Significa que tenemos que pesar cuidadosamente todos los factores, en todos los ámbitos, para tratar de

llegar a decisiones óptimas. Eso a su vez implica que tenemos que conversar unos con otros y hacerlo en pie de igualdad. Sí, es cierto que algunos de nosotros tenemos más conocimiento específico sobre áreas específicas que otros, pero nadie, y ningún grupo, tiene todo el conocimiento necesario para tomar decisiones materialmente racionales, incluso en ámbitos relativamente limitados, sin tomar en cuenta el conocimiento de otros que están fuera de esos ámbitos. Sí, sin duda, yo quisiera el neurocirujano más competente si necesitara neurocirugía, pero la neurocirugía competente involucra juicios que son jurídicos, éticos, filosóficos, psicológicos y sociológicos también. Además, una institución como un hospital necesita unir estas sabidurías dentro de una visión combinada materialmente racional. Más aún, las opiniones del paciente no son irrelevantes. Es el neurocirujano más que cualquier otro quien necesita saber esto, al igual que el sociólogo o el poeta. Las habilidades no se disuelven en un vacío sin forma, pero las habilidades siempre son parciales y necesitan estar integradas con otras habilidades parciales. En el mundo moderno hemos estado haciendo muy poco de esto. Y nuestra educación no nos prepara lo suficiente para esto. Una vez que nos demos cuenta de que la racionalidad funcional no existe, entonces, y sólo entonces, podemos empezar a lograr la racionalidad material.

Esto es lo que yo creo que Prigogine y Stengers quieren decir cuando hablan del "reencantamiento del mundo".[74] Con esto no se quiere negar la importante tarea del "desencantamiento", sino sólo insistir en que debemos volver a recomponer las piezas. Desechamos las causas finales con demasiada rapidez. Aristóteles no estaba tan equivocado. Sí, necesitamos examinar las causas finales. Los

[74] "Estamos ahora más cerca de esta naturaleza, a propósito de la cual, según los escasos ecos que han llegado hasta nosotros, se interrogaban los presocráticos y también de esta naturaleza sublunar de la que Aristóteles describía las potencias de crecimiento y corrupción, de las que señalaba la intelegibilidad y la incertidumbre inseparables. No se puede prever con certezas los caminos de la naturaleza, la parte accidental es irreductible y mucho más decisiva de lo que entendía el mismo Aristóteles; la naturaleza bifurcante es aquella en la cual pequeñas diferencias, fluctuaciones insignificantes pueden, si se producen las oportunas circunstancias, invadir todo el sistema, engendrar un nuevo régimen de funcionamiento.

"El cambio radical de perspectiva en la ciencia moderna, la transición hacia lo temporal, lo múltiple, puede ser visto como la inversión del movimiento que trajo el cielo de Aristóteles a la tierra. Ahora estamos llevando la tierra al cielo." Ilya Prigogine e Isabel Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Boulder, New Science Library, 1984, p. 2 996).

científicos generalizaron una táctica útil para desembarazarse de los sistemas de control teológicos y filosóficos hasta hacer de ella un imperativo metodológico, y esto ha sido incapacitante.

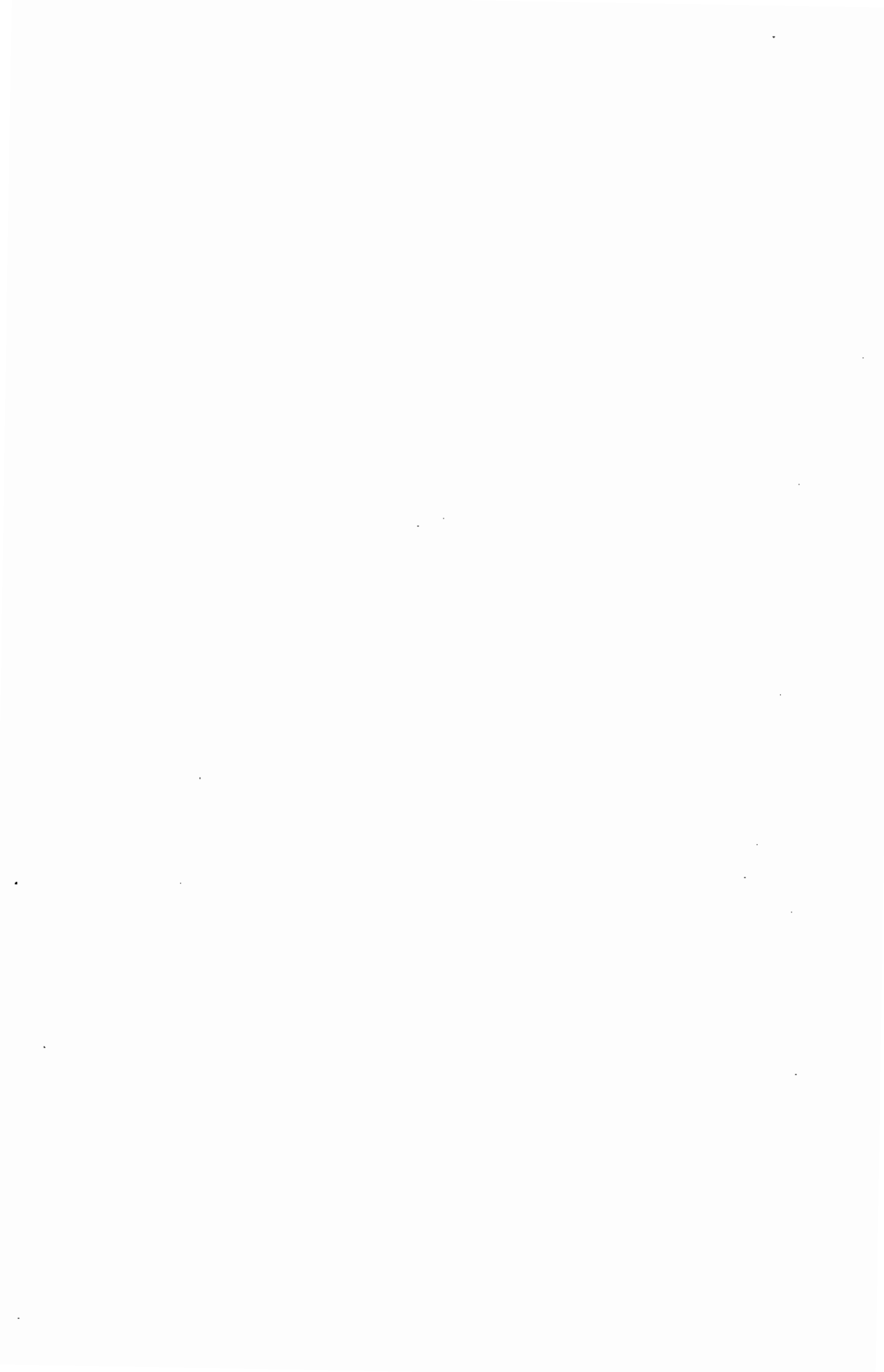
Finalmente, el mundo del conocimiento es un mundo igualitario. Esta ha sido una de las grandes contribuciones de la ciencia. Cualquiera está autorizado para retar la veracidad de afirmaciones existentes de la verdad, siempre que proporcionen alguna evidencia empírica para la afirmación contraria y que la ofrezcan a la evaluación colectiva. Pero ya que los científicos se negaron a ser científicos sociales, no observaron, ni siquiera se dieron cuenta, que esta virtuosa insistencia sobre el igualitarismo en la ciencia no era posible, no era siquiera creíble, en un mundo social no igualitario. Es cierto que la política despierta temores en los estudiosos, y ellos buscan seguridad en el aislamiento. Los estudiosos temen a la poderosa minoría, la minoría en el poder. Temen a la poderosa mayoría, la mayoría que podría acceder al poder. No será fácil crear un mundo más igualitario. Sin embargo, para lograr el objetivo que la ciencia natural legó al mundo se requiere de un contexto social mucho más igualitario del que actualmente tenemos. La lucha por el igualitarismo en la ciencia y en la sociedad no son luchas separadas. Son una y la misma, lo cual apunta nuevamente a la imposibilidad de separar la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La arrogancia humana ha sido la limitación más grande que la humanidad se impuso a sí misma. Este me parece que es el mensaje de Adán en el Jardín del Edén. Fuimos arrogantes al alegar haber recibido y comprendido la revelación de Dios, de conocer la intención de los dioses. Fuimos más arrogantes aún al afirmar que éramos capaces de llegar a la verdad eterna a través del uso de la razón humana, una herramienta tan falible. Hemos sido continuamente arrogantes al buscar imponernos, y con tal violencia y crueldad, nuestras imágenes subjetivas de la sociedad perfecta unos a otros.

En todas estas arrogancias, nos hemos traicionado a nosotros mismos en primer lugar y henos clausurado nuestras potencialidades, las posibles virtudes que hubiéramos podido tener, las imaginaciones posibles que hubiéramos podido fomentar, las cogniciones posibles que hubiéramos podido lograr. Vivimos en un cosmos de incertidumbre cuyo principal mérito importante es la permanencia de la incertidumbre, porque es esta incertidumbre la que hace posible la creatividad, la creatividad cósmica y con ello, desde luego, la creatividad humana. Vivimos en un mundo imperfecto, uno que

siempre será imperfecto y por ende albergará la injusticia. Pero estamos lejos de la indefensión ante esta realidad. Podemos hacer el mundo menos injusto, podemos hacerlo más bello, podemos aumentar nuestro conocimiento de él. Sólo necesitamos construirlo y para construirlo sólo necesitamos razonar unos con otros y luchar para obtener de cada uno de los demás el conocimiento especial que cada uno de nosotros ha logrado conseguir. Podemos labrar en las viñas y producir frutos, si tan solo lo intentamos.

Mi íntimo colaborador, Terence Hopkins, me escribió una nota en 1980 que tomaré como nuestra conclusión: "No nos queda ningún sitio adónde ir sino hacia arriba, arriba y arriba, lo cual se traduce en estándares intelectuales cada vez más y más y más elevados. Elegancia. Precisión. Moderación. Estar en lo correcto. Perdurar. Eso es todo."



ÍNDICE ANALÍTICO

En este índice no se incluyen algunos términos referentes al tema de todo el libro porque se encuentran por todas partes: ciencia social, sistema mundial, sistema histórico, moderno sistema mundial, economía-mundo capitalista, capitalismo histórico.

Las palabras aparecen en su forma nominativa e incluyen su uso como adjetivos. Los nombres de países incluyen los gentilicios correspondientes a los nativos de ese país. Los nombres de materias universitarias se incluyen en la medida en que representan el tema, pero no incluyen otros usos comunes del mismo término. La frase "estancamiento económico" no aparecerá bajo "economía".

tipografía: delegraf, s.a.
impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
col. estrella iztapalapa
dos mil ejemplares y sobrantes
30 de marzo de 2001

Este libro es nada menos que un diagnóstico sobre el estado del mundo, establecido por un investigador especialmente preparado para la tarea. Immanuel Wallerstein, uno de los más sobresalientes científicos sociales de nuestro tiempo, documenta las profundas transformaciones que están teniendo lugar en nuestro mundo. Con estas transformaciones, nos dice, vienen también profundos cambios en la manera en que entendemos el mundo.

Wallerstein divide su obra entre una captación de los acontecimientos recientes más significativos y un estudio de las tendencias teóricas influidas por estos acontecimientos. *Conocer el mundo, saber el mundo* concluye con un análisis fundamental de los desafíos del actual momento intelectual a la ciencia social tal como la conocemos y sugiere una posible respuesta a los mismos.

Immanuel Wallerstein es profesor distinguido de sociología y director del Centro Fernand Braudel en la Universidad de Binghamton. Entre sus numerosas obras podemos citar *El moderno sistema mundial* (3 vols.), editado por Siglo XXI, e *Impensar las ciencias sociales, Después del liberalismo* y *Utopística*, publicados en coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.








968-23-2304-5
9 789682 323041